صوفي فيوليه

الإسلاموية المتطرِّفة والغرب

أسباب الالتحاق بالتشكيلات الإسلاموية المسمّاة متطرّفة في المجتمعات الغربية

تقديم: جان فرانسوا كلير

ترجمة: محمد أحمد صبح

دراسات إسلامية



الإسلاموية المتطرّفة والغرب

أسباب الالتحاق بالتشكيلات الإسلاموية
المسمّاة متطرّفة في المجتمعات الغربيّة

عنوان الكتاب: الإسلاموية المتطرفة والغرب
أسباب الالتحاق بالتشكيلات الإسلاموية
المسمّاة متطرّفة في المجتمعات الغربيّة
اسم المؤلف: صوفي فيوليه
عدد الصفحات: 144
القياس: 14.5 × 21.5
1000 / 2014 م - 1435 هـ



سورية - دمشق - ص ب 4650
تلفاكس: 2314511 11 963+
هاتف: 2326985 11 963+

E-mail: info@ninawa.org
www.ninawa.org
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
Ayman ghazaly

العمليات الفنية:
التنضيد والإخراج والطباعة
القسم الفني - دار نينوى

الإسلاموية المتطرّفة والغرب

أسباب الالتحاق بالتشكيلات الإسلاموية المسمّاة متطرّفة في المجتمعات الغربيّة

تأليف:

صوفي فيوليه

تقديم: جان - فرانسوا كلير

ترجمة: محمد أحمد صبح

Sophie Viollet

L'islamisme radical et l'Occident

Les logiques du ralliement aux formations islamistes dites radicales dans les sociétés occidentales

préface de Jean-François Clair

Éditions du Cygne - 2010

-

أود أن أشكر كل الذين ساندوني وشجعوني على هذا العمل، وبصفة خاصة السيد جان - فرانسوا كلير الذي قاسمني تجربته الغنية في عالم المخابرات، زيادة عن خبرته فيما يتعلّق بمكافحة الإرهاب.

المؤلف

«أثناء الأوقات الصعبة [...]، يكون عدد الأبطال في حدّه الأدنى. فغالبية الناس نهب للتردد والبلبلة. إنني أهتم بهذه الفضاءات الوسيطة، من وجهة نظر أخلاقية وسياسية، ويهمني أيضاً واقع أن الشخصيات ليست ثابتة بل تتطوّر بمرور الزمان».

هانز ماغنوس إنزنسبيرغر «المحادثة الكبرى»
تيليراما، رقم ٣١٠٧، ١٥ تموز / يوليو ٢٠١٠

مقدمة

إن التهديد الإرهابي الأكثر حضوراً للمجتمعات الغربية في الوقت الراهن، وبصفة خاصة على أراضينا، يصدر عن جماعات غير منظمة أكثر فأكثر، بل وعن أفراد منعزلين. إنهم «الذئاب المنفردة» كما يدعوهم الأنغلوساكسون، «ذئاب منعزلة» ينادون بالجهاد المسلّح، ومرجعيتهم القاعدة.

والحالة الأقرب للأذهان والأكثر بعثاً على الذهول بالنسبة لنا نحن الفرنسيين هي حالة محمد مراح. هذا الشاب المسلم الذي قتل في آذار / مارس ٢٠١٢ بسلاح ناري سبعة أشخاص خلال ثلاث هجمات: الأولى في تولوز (عسكري) والثانية في مونتوبان (عسكريان) والأخيرة في تولوز (أربعة أشخاص في مدرسة يهودية، منهم أطفال).

كيف وصلنا إلى هنا، وما هي المشكلات الخاصة التي يطرحها هذا النموذج الجديد من الأفراد؟ وما السبيل إلى مواجهتها؟

منذ نهاية الستينيات وحتى أوائل سنوات التسعينيات، كان ما يشغلنا هو الإرهاب الدولي الذي كان يتمثل في منظمات جيدة التنظيم على وجه العموم، تربطها علاقات مع دول تساعدها وتستعملها.

هذه المنظمات التي كانت تتبع أهدافاً معينة، كانت تستفيد أيضاً من الملاذ «الطبيعي» الذي كانت توفره لها دول الكتلة الشرقية.

كانت تضرب دون تمييز: في منطقتها وفي الخارج، مع تفضيل للدول الأوروبية، ولكنها لم تكن تستعمل إلا نادراً أناساً ينتمون إلى السكان المحليين.

لكن الأمور تغيرت في بداية التسعينيات مع ظهور «الإرهاب باسم الجهاد». صحيح أن الـ(GIA) الجزائرية (الجماعة الإسلامية المسلحة)

التي ظهرت في ١٩٩٣، كانت منظمة مهيكلة جيداً، إلا أنها عندما ارتكبت الاعتداءات بالقنابل في فرنسا خلال صيف ١٩٩٥، استعانت - بالإضافة إلى كوادر قدموا من الجزائر - بشباب من الضواحي مثل محمد خلخال، الذي اختير للمهمة. كان خلخال، للذكرى، شاباً جانحاً. ولأن الشرطة اكتشفت بصماته على عبوة لم تنفجر، تمكنت من بدء التحقيق.

كما جرى اعتباراً من ١٩٩٤ الكشف عن أن عدداً من الشباب المسلمين كانوا ذهبوا، إما للقتال أو التدريب إلى مناطق غير مستقرة أو في حالة حرب (إلى البوسنة، أفغانستان، وفيما بعد إلى الشيشان) قبل ارتكابهم اعتداءات لدى عودتهم إلى أوروبا.

ويمكن في هذا الشأن ذكر حالة شبّان ذوي أصول مغربية (خمسة عشر شخصاً)، كانوا يعيشون في فرنسا، قتل بعضهم سيّاحاً أجانب في مراكش العام ١٩٩٤، وكانوا يستعدون لارتكاب أفعال أخرى في البلد نفسه، وكانت الغالبية منهم أقامت في أفغانستان.

وثمة حالة ذات معنى تشمل جماعة صغيرة من منطقة روبيه: أناس من أصول مختلفة، بعضهم من معتنقي الإسلام، ذهبوا للقتال في البوسنة، وجلبوا معهم لدى عودتهم بعد وقف القتال العام ١٩٩٥، أسلحة ومتفجرات، وانطلقوا في هجمات مسلحة، قبل أن يهيئوا هجوماً بسيارة ملغومة على مركز للشرطة، وهو فعل لم يُتح الوقت لهم لتحقيقه بسبب تدخل الشرطة، وكان ذلك في العام ١٩٩٦.

وإزاء تكرار التردد على مناطق التدريب، فتحت العدالة تحقيقات، سمحت بمنع مغادرة بعض الأفراد إلى هذه المناطق، بل وبتوقيف بعضهم لدى عودتهم.

إن القاعدة التي تشكلت في أفغانستان في بداية التسعينيات، وغدت الركيزة لدى استيلاء طالبان على السلطة وحليفتها المفضلة، كانت جيدة التنظيم، فبالإضافة إلى نشاطاتهم الخاصة، كان أسامة بن لادن وأعوانه يمارسون وصاية فعلية على المجموعات الأجنبية المتواجدة في المكان. وكانت هذه الجماعات غير رسمية غالباً، وتعتمد على الانتماء الجغرافي (جزائريون، مغاربة، الخ..) ولديها معسكرات التدريب الخاصة بها.

ومن هذه المعسكرات كانت القاعدة تجند. وهذه هي حالة زكريا موساوي الفرنسي - المغربي الذي أوقفته السلطات في الولايات المتحدة قبل أسابيع من ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١، عندما أثار موقفه الغريب انتباه مدربيه على قيادة الطائرات.

وفي الوقت ذاته كان يجري تشجيع «المتمرنين» الآخرين على العودة إلى بلادهم لدى انتهاء تدريبهم لارتكاب أعمال إرهابية، بفضل الطرق التي تعلموها، ضد أهداف يختارونها «عندما يستطيعون».

وقد تم توقيف شاب فرنسي من الضاحية الجنوبية في باريس، واسمه جمال بغال، صيف العام ٢٠٠١ في دبي، لدى عودته من أفغانستان حيث تلقّى التدريب. وبعد تسليمه إلى فرنسا اعترف بأنه مع أصدقائه من الحي نفسه (وبعضهم ذهبوا للتدرب أيضاً) كانوا يهيئون للقيام بهجوم انتحاري ضد هدف أمريكي في فرنسا «قيد التعيين».

أخيراً، إلى جانب القاعدة بالمعنى الدقيق، والجماعات الصغيرة المذكورة آنفاً، كانت تنشط منظمات جهوية، أقام قادتها في أفغانستان ويدينون بالولاء لأسامة بن لادن أسوة بـ(GIA) الجزائرية.

بعد ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١، والضعف المتزايد الذي طرأ على القاعدة نتيجة لرد الفعل الأمريكي، لم يعد في مقدورها القيام بأعمال

بنفسها بعد ٢٠٠٣. لكنها لا تزال على الرغم من مقتل بن لادن في ٢٠١١، تشكّل مرجعاً وعلامة مميزة وسلطة أخلاقية لتيّار برمّته.

وفي المقابل، تصاعدت قوة المنظمات المقرّبة منها، كحالة الـ(GIA) الجزائرية التي تركت المكان لـ(الجماعة السلفية للدعوة والقتال) (GSPC)، التي أضحت في ٢٠٠٧ (القاعدة في المغرب الإسلامي) (AQMI). كما ظهرت منظمات أخرى في العراق كرد فعل على الغزو الأمريكي في ٢٠٠٣، وفي العربية السعودية واليمن والصومال.

مع ظهور واستمرار صراعات جديدة في المناطق الإسلامية، وبخاصة تلك التي سببها الربيع العربي، سواء في بلاد الساحل أم سورية، لم ينضب معين المتطوّعين، لاسيما من القارة الأوروبية وفرنسا على وجه الخصوص، بل بالعكس.

بعض هؤلاء الشباب المتطوّعين (أكثر من ٢٠٠ فيما يتصل بفرنسا منذ بداية الظاهرة) عادوا مع نيّة ارتكاب اعتداءات. وإذا ما كان تم اعتقالهم في الوقت المناسب، فإن عدداً متزايداً من الآخرين، تحت تأثير السابقين أو أثناء إقامة في السجن نتيجة لأفعال جنائية أو في ظروف أخرى، انخرطوا في عمليات قد تقودهم إلى تهيئة بعض الأفعال.

إن الاعتداءات المميتة بالقنابل التي ارتكبت ضد قطار مدريد في ٢٠٠٤، والهجمات الانتحارية في وسائل النقل اللندنية العام ٢٠٠٥، كانت من أفعال أناس جنّدوا أنفسهم بأنفسهم في بلادهم ذاتها (الظاهرة المسمّاة «الإرهابيون الناشئون في الوطن» Homegrwn terrorists).

وإذا لم يرتكب أي اعتداء من قبل الإرهاب الدولي في فرنسا منذ العام ١٩٩٦ (قنبلة في محطة بورروريال في باريس) وحتى ٢٠١٢ (قضية مراح) فذلك لأن أكثر من أربعين حالة وجدت الحل بشكل وقائي، وتم توقيف أكثر من ألف شخص.

استطعنا، عبر هذه التجارب، ملاحظة أن الفاعلين كانوا أكثر فأكثر من المسلمين المولودين في فرنسا، وبل من المعتنقين للإسلام، ومن جانحي الحق العام ولكن ليس دائماً الذين يعانون غالباً ولكن ليس دائماً من قصص عائلية «معقدة». لديهم حساسية من كل ما يمس إسلام يرونه مضطهداً، وسريعو الغضب من الصور الصحافية المشوّهة التي تتعرض للإسلام، كما أنهم شديدو الحساسية أيضاً من الصراعات التي تمس العالم العربي - الإسلامي، ومن تدخلات الجيوش الغربية. وهم، أخيراً، شديدو العداء لإسرائيل و«إذن» معادون لليهود (هناك خلط منتظم بالنسبة لهم). ويتضخم كل ذلك من خلال التصفّح الدائم للمواقع الجهادية في الإنترنت.

هناك بعض الأشخاص القادرين على التصميم والتصرّف بمفردهم، كهذا الشاب الذي أثار الانتباه منذ سنوات، بينما كان يسعى للانضمام إلى حركة حماس الفلسطينية، فأوقف منذ ثلاث سنوات وهو يهيئ قنابل ذات صناعة يدوية، وكانت معه قائمة بالأهداف، حينما عرض خدماته على (القاعدة في المغرب الإسلامي).

أما محمد مراح، وفي ضوء ما تبين من بعد، خلال التحقيق الذي لا يزال مستمراً، ومن محادثاته مع الشرطة بخاصة، فيظهر كشخصية تجمع عدة عناصر من التي ذكرناها آنفاً: قصة عائلية معقدة، وماضٍ جنائي ترافق بشعور حاد بالظلم على إثر آخر إدانة له، وطبع عنيف، وكراهية لليهود، بالإضافة إلى تأثير بعض الأفراد من عائلته الذين عُرفوا كمناضلين سلفيين متشددين، وتأثُّر شديد بصراعات العالم الإسلامي التي تدخّل فيها الجيش الفرنسي، واعتباره الجنود الفرنسيين من ذوي الديانة الإسلامية فيها خونة...

إن السمات الشخصية لهؤلاء الإرهابيين أو التائقين للإرهاب، تجعل من الصعب اكتشافهم ولاسيما إذا كانوا يعملون منفردين. والأصعب أيضاً هو إعادة تأهيلهم عندما يلقى عليهم القبض ويسجنون.

ولدينا هنا مثال محمد مراح المثير للقلق، إذ تمكّن من صون السر حول مشروعاته الحقيقية والتي من شأنها أن تغري غيره ممن تشجعهم النداءات للجهاد التي يطلقها بانتظام قادة القاعدة والمنظمات المرتبطة بها.

وتتزايد هذه الصعوبة مع نمو التيار الإسلاموي المتطرّف، وهو ظاهرة تمس أيضاً مجتمعاتنا الغربية، وقد تشكّل الثورات العربية رافعة لها.

فالأمر البالغ الأهمية في هذه الظروف إذن هو معرفة ما إذا كان ثمّة نقاط مشتركة ومميزة لهؤلاء الناشطين، توطئة لتسهيل مهمة السلطات ومصالح الأمن لدينا على وجه الخصوص، وهو ما يسمى تحديد النماذج الشخصية. وتلك مهمة أُدركت ضرورتها منذ بعض الوقت.

قام بعض المتخصصين وجلّهم أمريكيون، ولكن بعضهم فرنسيون بدراسة المسألة بصفة معمّقة، وخاصة بإجراء مقابلات مع أشخاص متورطين في قضايا مهمة. كما أن معهداً تابعاً للجيش الأمريكي اشتغل على وثائق هامة عن المقاتلين الأجانب (عدة مئات من البطاقات) كانت اكتشفت في منزل بالعراق، ليس بعيداً عن الحدود السورية، بعد ثلاث سنوات من هجوم ٢٠٠٣ الأمريكي.

ومع ذلك لم تنتج أية «وصفة» من هذه الدراسات. ففيما عدا بعض النقاط المشتركة، تظل الصفات الشخصية للأفراد المعنيين شديدة التنوّع، بحيث لا تبدو ذات معنى.

وهكذا سيظل اكتشاف الأفراد الخطرين مهمة مصالح الأمن والاستخبارات في الأساس، مع وجود على الأرض في غاية النعومة، بمعونة مصادر كافية وطرق جيدة وتنسيق مناسب.

لكن هذا لا يعني أن البحوث كانت دون فائدة، إذ ينبغي لها أن تستمر من أجل فهم أعمق لتطوّر الأفراد الشخصي والجماعي، والسماح بتحديد المحاور لسياسة الوقاية وإعادة التأهيل.

صوفي فيوليه، في هذا العمل المخصص لـ«الإسلاموية المتطرّفة في الغرب» انكبت على «أسباب الالتحاق بالتشكيلات الإسلاموية المسمّاة متطرّفة، في المجتمعات الغربية».

ويعتمد هذا الكتاب المشوّق والموثّق جيداً على البحوث الأكثر أهمية في المسألة، وبخاصة على بعض التحقيقات الميدانية التي تعطي فكرة واضحة عن شخصيات الأفراد المعنيين، وعن دوافع تطوّرهم السلوكي. حيث يتفحص مراحل تطوّرهم المختلفة، من بداية استيائهم من المجتمعات -التي يعيشون فيها، ويشعرون أنهم منبوذون منها باعتبارهم مؤمنين، ويدينونها إذن برمتها- حتى تبنيهم لإسلام «على قياسهم»، يجدون فيه أنفسهم، ومن ثم عبور بعضهم إلى الإرهاب ضمن مجموعات غير منظمة غالباً، وبصورة فردية أحياناً، إذ يمضي بعضهم مثل مراح إلى مناطق الصراع للتدريب.

تبيّن صوفي فيوليه أن الأشخاص المعنيين ليسوا دمىً ولا هم عدميّون، بل يتّصفون بعقلانية خاصة، ويودّون إعطاء معنىً ما لحياتهم، إذ يصيرون مقاتلين من أجل ثأر، ومناضلين من أجل مجتمع جديد، فهم مسؤولون إذن بصفة فردية وجماعية، والموت ضمن هذا الإطار بالذات ليس عملاً يائساً ولا يخيفهم، لأن المعركة مستمرة وسيواصلها آخرون، وتفسّر المؤلفة لماذا.

وهذه الأطروحة بالغة الأهمية، وتكشف عن طرق مفيدة للبحث عن حلول ستبقى بالضرورة عسيرة، لأن الإشكالية الكليّة تتضمّن جوانب اجتماعية ونفسية، اقتصادية وسياسية، من زوايا وطنية ودولية على خلفية سياسية فعالة في الاتصال، ملائمة ومتطورة.

جان - فرانسوا كلير

المدير المساعد لأمن الإقليم (DST)

مدخل

«سيكون القرن الواحد والعشرون دينياً أو لن يكون» هذه المقولة التي كثيراً ما ترددت -ولكن لم تكن لفظت بهذه الكلمات- وتنسب إلى أندريه مالرو، تتنبأ بعودة الله إلى قلب المجتمع وإلى السياسة. ومع ذلك، فإن العالم الحديث، منذ القرن التاسع عشر، أراد دفع الدين إلى مرتبة المسائل الخاصة بالفرد، وقد تبنّى مختلف الملاحظين أطروحة «موت الإله»[1]. والحال أنه منذ بداية الألفية الثالثة، ما من لحظة تمر إلا وتجلب معها العنف الديني، وسخط «المقاتلين في سبيل الله» إلى قلب الأحداث بصورة درامية.

والواقع أننا نشهد عودة قوية لأشكال من التديّن العلني الذي يتحدّى الأماكن العامة التي يحتلها، في قطيعة مع المجتمع، بل وفي صراع معه،

---

1 - يمكن الاستشهاد ب: ١- نيتشه، (المعرفة البهيجة)، الكتاب الثالث، ١٢٥، ١٨٨٢ و(أفول الأوثان)، ١٨٨٢، إذ يرى نيتشه أن موت الإله يحرر الإنسان، وأن ترك الإيمان بالله يفتح الطريق للإبداع الإنساني، كاشفاً عن سبل جديدة للتعبير عن قدراته: «عندما يتخلّى المرء عن الإيمان المسيحي، ويطرح عنه الأخلاق المسيحية. ولا يتم هذا بسهولة، لأن المسيحية منظومة، ورؤية كلية للأشياء، حيث يكون الكل مترابطاً. وإذا ما أسقطنا منه تصوراً أساسياً هو الإيمان بالله، نحطم الكل أيضاً بالضربة نفسها. ولا يبقى لديك شيء يتصف بالضرورة» (أفول الأوثان) ٥) لم تعد الأخلاق الدينية تسد الطريق أمام الإنسانية الكلية المقدرة. فقبول واقع أن «الإله قد مات» يعيد توزيع الممكنات: إذ يستطيع الإنسان أن يصير شيئاً آخر، مختلفاً ومبدعاً. ويستعمل نيتشه استعارة المحيط المفتوح أمامنا، مثيراً ومرعباً في آن معاً. والناس الذين يتوصلون في النهاية إلى خلق حياة جديدة بأنفسهم، يمثلون مرحلة جديدة في الوجود الإنساني، هي مرحلة الإنسان الفائق. ٢) فويرباخ (جوهر الدين ١٨٤٥) يعلن أن الدين مرض يجهل نفسه. ٣) فرويد على إثر فويرباخ (أبحاث حول مبدئي مجرى الأحداث النفسية ١٩١١؛ الطوطم والمحرم ١٩١٣؛ مستقبل وهم ١٩٢٧)- يقرر أن الدين مرض نرجسي وعصاب جماعي (هذيان جماهيري وذهان جمعي) يعفي الفرد من تكوين عصاب شخصي. فالإيمان يولد من النرجسية الأولية، ومن الحنين إلى فترة اللاتمايز بين الأنا والعالم.

ولا يمثل هذا التديّن العنيف بقايا لمهجورات في طريقها للانقراض، بل يتّصف باستمراريته مع العالم الحديث، وإذا ما كانت الأديان جميعاً معنية بهذه الأشكال من التديّن، فإن الإسلاموية المتطرّفة تشغل كما يبدو المرتبة الأولى. فبالإضافة إلى المركز الأول فيما يتّصل بالانتشار والحدّة، بل والخطورة الكامنة فيها، تشغل الإسلاموية المتطرّفة واجهة الأحداث: إذ يظهر التيّار المسمّى متطرّفاً في الإسلام أكثر وضوحاً لانتشاره الإعلامي. وعلى العكس، نجد أن التديّن المسمّى مغلقاً والتطرّف المشتق من الديانتين الإبراهيميتين الأخريين أقل جلاء ربّما، وعندما ينوي بعض الملاحظين تخصيصهما بدراسة، يصاب الناس بالذهول من جرّاء عنف كهذا، لفظي على الأقل[1]. فليس بوسعنا إذن اعتبار القرآن أكثر «قسوة» و«بعداً عن الحداثة» من الكتاب المقدّس على سبيل المثال، ولا قبول الأطروحة التي تقول بأن العنف متأصّل في الإسلام[2].

وبما أن الدراسة تتعلّق بموضوع حسّاس، اتخذنا جانب الحيطة باستعمالنا لمصطلح «الإسلاموية المسمّاة متطرّفة» لأنها أبعد ما تكون عن تشكيل كتلة متجانسة[3]. والأمر ذاته بالنسبة لمصطلح «الإرهاب المسمّى دينياً» الذي يبدو مبهماً[4].

---

1 - على سبيل المثال، ريبورتاج بيير موريل «في أقصى يمين الآب» ليزانفيلتريه، فرنسا ٢، ٢٧ نيسان / أبريل ٢٠١٠.

2 - «الإسلام والإسلاموية: عودة إلى جدال شهير» في ب. لاندو، (في سبيل الله حتى الموت)، روشيه، موناكو ٢٠٠٨: مكرم عباس (الجهاد) المحاضرة رقم ٦٥٢ في جامعة كل المعارف ٧ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٧، متوافر في .http:/www.canal-v.tv/: يلاحظ مكرم عباس أن البعض يفضّلون مقاربة دينية فقط لتعبير الجهاد، مغفلين كل التقاليد الأخلاقية - السياسية التي ترجع الجهاد إلى مسألة السيطرة على النفس (بناء المرء نفسه بنفسه) والتحكّم في الآخرين (في شأن سياسي).

3 - على عكس الطريقة العملياتية لإدارة بوش التي قامت على اعتبار الإرهاب إيديولوجية.

4 - نتيجة لهذا، حتى لو استطعنا «إزالة الإبهام» عن المصطلح، من المفضل اللجوء إلى مصطلحات أكثر دقة، لا تعيق واجب الموضوعية في البحث.

إذ تكمن الصعوبة الأولى في غياب تعريف للإرهاب متفق عليه في الوقت الحاضر. ومهما كان التعريف المقصود، فقد أضحى تعبير «الإرهاب» كثير الاستعمال في الخطاب الاستراتيجي المعاصر، وغدا كلمة كـ«كيس السفر» تترافق في غالب الأحيان بحكم أخلاقي، يسمح غالباً بنزع الشرعية عن أية قضية فيها احتجاج على النظام القائم؛ وبخاصة في حالة الإرهاب المسمى دينياً، فنجد الكثير من الاستسهال والخلط: إذ يوصف الإرهابيون بأنهم «مجانين»، و«عدميّون» و«متعصّبون» و«مرضى عقليّون» و«أناس لا عقلانيّون»[1]. فالمسألة إذن تتمثل في كيفية دراسة الإرهاب. لنفترض على سبيل المثال أن الإرهاب ليس إلا أسلوباً في القتال، لنجد أنفسنا هنا سريعاً أمام مأزق: فإلى أي حد يمكن لهذه الأساليب أن تعد «دينية»؟ ومن هنا، سنفضل مقاربة تأخذ بعين الاعتبار غاية الجماعات، وليس نشاطها.

ومع أن مصطلح المنطق يبدو مبهماً وواسعاً إلا أنه مناسب، لأن الإرهاب يقدّم باعتباره غالباً كملاذ للضعيف وللفرد «اللاعقلاني» و«المجنون» فيبدو من المفيد النظر من زاوية أخرى: صحيح أن الأمر لا يتعلّق بمنطق مألوف لدينا، لكن ثمّة مغزى للفعل[2]. وفي غياب شهادة

---

1 – حول مناقشة مصطلح «الإرهاب» يرجى الرجوع إلى موقع فريق البحث حول الإرهاب ومكافحة الإرهاب، http://www.erta-torg.org

2 – إن السؤال «لماذا» يتطلّب عقلنة وتبريراً ومنطقاً من الذي يقوم بالفعل. فبخلاف الجرائم العادية التي تعود على فاعلها بفائدة ما، يبدو أن جانباً غيرياً يوجد في حالات الإرهاب: لأن الفعل يُرتكب غالباً لأسباب تتجاوز فاعليه. وبهذا الشأن يمكن للإبيستيمولوجيا تقديم بعض الإضاءة، فيرى كارل بوبر («النماذج والآلات والحقيقة: مكانة مبدأ العقلانية في العلوم الاجتماعية») أن العقلانية مسلمة، ويمكن اعتبارها مبدأ. والحال أن العقلانية هنا لا تفسّر شيئاً: إذ ينبغي اعتبارها موضوعاً للتحليل، فمبدأ العقلانية يسلّم بأن كل فعل هو نتيجة تفكير من حيث التعريف، لكن تفصيلات هذا التفكير ليست عامة بل تتنوّع بحسب الأفراد والظروف.

تؤكد حالة مرضية ما، ينبغي البدء بدراسة العقلانية والشخصية لدى الفاعلين، عوضاً عن التركيز منذ الوهلة الأولى على الأفعال وغاياتها. واستعمال صيغة الجمع يشير إلى وجود عدة أشكال للمنطق، تقوم بعملها. (باختيارنا الانطلاق من الفرد، وإذن: بأخذنا بعين الاعتبار شخصيته وآماله ومشروعاته وعواطفه وصور ضعفه). ومصطلح الالتحاق يميز المسعى المقترح المتركز على الفرد: فالمنظور صاعد (من الفرد إلى الجماعة)، إذ يتصل الأمر بدراسة كيفية انضمام فرد والتحاقه بالجماعة الإرهابية والتصاقه بها. من المناسب على كل حال الإشارة إلى ديناميات صعود ونزول (من الجماعة إلى الفرد) تقوم بفعلها. لكنها لن تدخل ميدان الدراسة هذه. حقاً، إن الظاهرة الإرهابية الحالية تتميز بوجود المتطوعين أكثر فأكثر، على الرغم من أن «المركز» فَقَدَ شيئاً من حيويته، ولم يعد يتوفر على ما يمكن تسميته بـ«برنامج RH»، إذ نلاحظ حالياً انضمام أفراد «منفردين» بأنفسهم إلى الجهاد. والواقع أن بن لادن أحدث دينامية تظهر من خلال مفردات «المنسوب»، «العابرون»، «الفروع»، «الضبابية»، «التبعية». وهنا أيضاً، يبدو أن مسعى غائية الجماعات[1] والأفراد أكثر ملاءمة لأنه يتيح الاهتمام بشخصيات الناشطين.

أخيراً، ستقتصر الدراسة على المجتمعات الغربية، باعتبار أن همّنا هو تقديم تحليل للأحداث الراهنة، فقد كان الإرهابيون قبلاً ينتقلون إلى الغرب لارتكاب أفعال إرهابية فيه، ولذا لم يكونوا في الغرب إلا وقت التهيئة العملياتية. أما الآن، فالأمر يتعلّق أساساً بـ«إرهابيين نشؤوا في

---

1 - من الملائم أيضاً تمييز الأهداف النهائية، والأهداف الاستراتيجية، والتكتيكات المستهدفة من قبل الناشطين. ففي الحالة الأخيرة قد يستهدف الإرهابيون كثيراً من العناصر التي لا تشكل سوى مراحل نحو هدفهم الحقيقي. وهناك، على كل حال، صلة منطقية داخلية (واضحة للفاعل ولكنها ليست كذلك بالضرورة للملاحظ) بين الأهداف الفلسفية والغايات الاستراتيجية وبين التطلعات التكتيكية والوسائل المستعملة.

الوطن»، وبأفراد يقيمون في الوطن «مستغربون»، تلقوا تربية حديثة، ويبدون مندمجين في الغرب إن قليلاً أو كثيراً. وهنا أيضاً، تطرح من جديد مشكلة النوعية في موضوع البحث: فغالبية المسلمين الذين يعيشون في الغرب متلائمون مع بلدان الإقامة ومندمجون. ومع ذلك، من الملائم الاهتمام بالأقلية التي تتطرّف لأسباب وعلل متنوعة. ولهذه الأسباب علاقة بالمشكلات المتّصلة بانهيار الاتحاد السوفييتي، وبظاهرة العولمة وبمشكلات المهاجرين المسلمين في الغرب وبأزمة المجتمعات الإسلامية. ولم يعد الهدف تأسيس أمة إسلامية، بل أمة[1] تتجاوز الوطنيات.

وإذا ما كانت الدراسة حول الإرهاب قد بدأت حقاً في سنوات ١٩٧٠، إلا أنها عرفت تسارعاً بعد هجمات ١١ أيلول / سبتمبر، لكن غالبية هذه الدراسات، خلال العشرية الأخيرة، لا تخلو من نقص في الصرامة، ونقص في الموضوعية والعاطفة.

إن الإرهاب من حيث هو «انعكاس مشوّه إن قليلاً أو كثيراً لتطورات الإنسانية الكبرى» يتفاعل مع العناصر الإيديولوجية، وأشكال التنظيم والتقدّم التقني في المجتمع بكامله. لكن الجدير بالملاحظة هو أن تمثل الإرهاب راسخ في زمن محدد. ففي حالة الإرهاب المسمّى دينياً، نجد شريحة واسعة من الرأي العام، وغالبية من الطبقة السياسية، ينظرون إلى الظاهرة من خلال النزعة السائدة إلى تفسير الأحداث بأنها «مؤامرات» و«تدبيرات» و«تلاعبات» منتظمة. وما علينا سوى إشعال جهاز التلفزة للتحقق من انتشار هذه النزعة: فالريبورتاجات «التي تتلاعب بك؟» و«التي تستغلك» تتزايد. إذ يقدم الأفراد على أنهم «غير مسؤولين» ومن ذوي الشخصيات الضعيفة، وإذن قابلين لأن يُتَلاعَب بهم، ويُستعملون من قبل جماعات قوية، معلَنة إن قليلاً أو كثيراً (الطبقة

---

1 – ستكون المصطلحات والمفردات موضوع ترجمة في ثبت المصطلحات.

السياسية، الطبقة المالية، الطوائف، الدين، الخ..). وفي الحالة التي تهمنا هنا، ينظر إلى الإرهاب الديني غالباً بمنظار النزعة الحالية: فالإرهابيون ذوو شخصيات هشّة، ساذجون، تتلاعب بهم جماعات، تتوصل باسم رسالة دينية واسعة لكنها جامعة إلى توليد دينامية هدّامة.

ونجد، من جهة أخرى، أن غالبية الدراسات المتعلّقة بهذا الموضوع جدّ مهتمّة بإعطاء صورة نموذجية لـ«الإرهابي»، تندرج ضمن رسم للسحنة النفسية، مضحّية بتنوّع الدوافع والناشطين والأسباب، لمصلحة تبسيط وحتمية مخلاّن في رأيي، سعياً إلى إيصال هذا النمط من الدراسة إلى منزلة العلم[1]. ونلاحظ بالفعل أن غالبية الدراسات التي تتركز على أسباب ودوافع الإرهاب، بعد ١١ أيلول / سبتمبر، ترمي إلى ترقية «دراسة الإرهاب» إلى مرتبة موضوع دراسة مستقل، وتخصص علمي قائم بذاته (يتميز عن علم الإجرام، وعن العلاقات الدولية، الخ..)، في غياب تخصص علمي مستقل بالظاهرة[2] في الوقت الحاضر. وثمة دراسات في علم الطبائع، وصور نموذجية ورسوم تخطيطية وعمليات

---

1 – تندرج محاولات وضع صورة – نموذج أيضاً في وجهة النظر العملية، إذ تستعمل في مكافحة الإرهاب.

2 – فريق البحث حول الإرهاب ومكافحة الإرهاب (ERTA)، «نظريات علم الإجرام» يقترح الكسندر جورج إحداث علم جديد، يدعى «تيرولوجي»، بينما لا يتردد مؤلفون آخرون في النضال بصراحة من أجل استعمال أدوات جديدة لمعالجة المشكلة، مثل أبراهام د سوفير و ي غودمان. ويعتمد المنادون بإحداث حقل «تيرولوجي» للدراسة، على حجتين. أولاً، إن الإرهاب موضوع شديد التعقيد، من الصعب الإحاطة به لأنه يمس تخصصات عديدة – علم الإجرام، علم السياسة، علم النفس، علم الأديان، الخ. – وإذن من الصعب التفكير بدراسة الظاهرة بوساطة تخصص واحد. فمن الضروري، من وجهة النظر هذه، إقامة تخصص متعدد العلوم، قادر على استقطاب عدة مقاربات. ومن ثم فإن فصل دراسة الإرهاب عن العلوم الأخرى الأكثر «كلاسيكية» سيسمح بوضع مجموعة من الأدوات والمناهج والنظريات التي تكون مختصة بالإرهاب، وتتيح إذن تجنب المشكلات الموجودة في البحث اليوم.

تحاول الإحاطة بالإرهاب، وهي غالباً معطيات «خام»، كالأصل الجغرافي والمسار المدرسي، تستعمل، ويضحى بجزء هام من الظاهرة عن وعي يقل أو يكثر: أي بالأبعاد الوجودية والتطورية للإرهاب، وبـ«الذاتية» التي تعني المسار الفكري والروحي للناشطين. والحال، أن عقلانية الناشطين هي التي ينبغي أن تحلّل في مقاربة شبه تركيبية.

بالنظر إلى الإرهاب من وجهة نظر قصدية (يختار الفرد الالتحاق بجماعة إرهابية) وإذن بتفضيل مقاربة متركزة على الفرد، وهي الأكثر تعقيداً دائماً، نلاحظ تنوعاً في دوافع الالتحاق بالتطرّف أولاً ثم بالحركات الإرهابية وفي طرقه. ونجد الأمر نفسه، انطلاقاً من الفرد، فتمثلات وإدراكات الالتحاق كـ«مشروع» وكـ«اختيار واعٍ ومتبصّر» شديدة التنوّع، ولابد لنا من تبيّن توافق الأحداث الراهنة مع حالة الواقع هذه. ويكفي أن نذكر حالة «جهاد جان» أو أيضاً جامي بولين - راميرز، الأمريكيتين المتهمتين حديثاً بـ«مؤامرة إرهابية» لنتأكد من الشك في محاولة رسم صور نموذجية.

إن الإرهاب جانب محدود من منظور العنف البشري، وهو نشاط دائم للمجتمعات البشرية، قد تكون مظاهره مرئية إن قليلاً أو كثيراً. ويرى ف.هايسبورغ[1] أنه يجب التمييز بين «دوام الإرهاب» و«معدل وفيات المنظمة» وبين الإيديولوجية: فإذا ما كان الإرهابي يضع حداً لحياته، منطلقاً من أن «القضية» لا تموت، فإن الكفاح ضد الإرهاب يعتبر المنظمات الإرهابية فانية. وهكذا ينتمي الإرهاب عندئذ إلى ميدان الجريمة، ولا يندرج ضمن «الحرب»، وإذن ليس ثمة أي أفق للانتهاء. فـ(الحرب الشاملة على الإرهاب) التي أعلنتها إدارة بوش، على سبيل المثال، لا معنى لها: فالكفاح الدائم ضد الإرهاب فقط يمكن التفكير فيه

1 - ف. هايسبورغ (بعد القاعدة، الجيل الجديد من الإرهابيين) ستوك، باريس، ٢٠٠٩.

«للتضييق عليه» وللحد من تأثيراته. ويفضي هذا الخلط المقصود إن كثيراً أو قليلاً إلى مأزق مزدوج، انتبه إليه ج.م.بالانسي[1]. الأول أمني يتمثل في تعيين هدف مختلَق، وخطأ في الهدف بمواجهة تهديد إرهابي حقيقي وفعلي. والثاني قاتل للحريات، وقد يتسبب في الحد من الحريات الأساسية وتمريغ مفهوم دولة القانون في التراب. ولذا يبدو فهم ظاهرة الإرهاب من هذا المنظور ضرورة ملحة، فإذا ما كانت النشاطات الإرهابية ترمي إلى التخريب، إلا أن الإجراءات المتخذة منذ ٢٠٠١ قد تسهم في تقويض أسس دولة القانون والديموقراطية في الغرب. كما أن الاستسهالات المتعلقة بالإرهاب التي تشيع في الرأي العام[٢]، قد تفاقم الأوضاع من نبذ وعزل وعنصرية وتمييز وريبة وشبهة إزاء بعض الأفراد الذين قد يشبهون «الصورة - النموذج». أضف إلى ذلك أن هذه الأفكار الجاهزة قد تفضي بدورها إلى «النبوءة الذاتية التحقق» المعروفة جيداً، والتي لن تؤدي إلا إلى تسريع الظاهرة.

وبتفضيلي مصطلح الـ«ناشط» عوضاً عن الـ«تابع»، وبتسليطي الضوء على الديناميات الصاعدة، الفردية، فقد أردت ألا أنظر إلى الفرد كضحية أو أعفيه من المسؤولية، إذ إن الفرد هو المنطلق بتطلعاته وآماله وشخصيته.

إن «الفهم» لا يعني الشرعنة[٣]. فمع اهتمامنا بعمليات التجنيد وغسيل الدماغ، أي الديناميات النازلة، سنلقي الضوء على البعد

1 - ج.م.بالانسي «الألف وجه ووجه للإرهاب المعاصر»، الإرهاب، مسائل دولية رقم ٨، التوثيق الفرنسي، تموز - آب / يوليو - أغسطس ٢٠٠٤.

2 - ب. منوني، (مختبر الخوف، الإرهاب ووسائل الإعلام)، الإنسان والعلوم الإنسانية، ١٩٩٢.

3 - كما يشير إليه ب. إتيين، (المقاتلون الانتحاريون) متبوعاً بـ(عشاق القيامة) منشورات دولوب ٢٠٠٥، ص١٥. «إن تفسير وفهم ما لا يمكن قبوله، هو أساس مهنة الباحث، إلا أن التحليل لا يعني أبداً الموافقة».

«الوجودي» لعملية الالتحاق، أي تفضيل مقاربة قصدية بعبارة أخرى. ودون الانجرار إلى التبسيط المخلّ، ستقوم فرضيتنا على وجود نقطة التقاء بين الحركتين، الصاعدة والنازلة: إذ تمثل نيّة الالتحاق بجماعة إرهابية تربة خصبة، تستغلها «المنظمة» التي تطلق عملية الدمج بالجماعة (غرس العقائد، القطيعة مع الحياة السابقة، التكوين، التدريب، التهيئة العملياتية، الخ.)، وإذا ما جرى الاعتقاد غالباً بأن الإرهابيين «يائسون» لم يعد لديهم ما يخسرونه، إلا أنه لابد من ملاحظة أن الفعل الإرهابي ليس الملجأ الأخير في أكثر الأحيان: فلدى الأفراد مشروعات (الزواج، وإنجاب الأطفال، والحصول على ثروة، والسفر إلى الخارج، على سبيل المثال). زد على ذلك، أن النظرة إلى الموت هي التي تختلف كثيراً لدى الإرهابيين: إذ تُضفى القداسة على الموت، ولا يُنظر إليه كغاية في ذاته، بل على العكس، سيكون هو البداية. وهكذا قد يعني الالتحاق بالجماعة الإرهابية، والموت المحتمل «اختيار حياة» وليس في هذا تناقض.

سيتمحور مجموع الدراسة على ذاتية الفرد، ودون أن نحاول رسم نموذج للأفراد المرشحين للجهاد، سنتمكن على كل حال من استخلاص ملامح مشتركة يتصف بها الناشطون، ويبدو أن النظر في الدوافع والمسارات والخطابات، وذاتيات الأفراد المختلفة، وطرح المقاربة الغائية للعمليات، سيفضي إلى التعقيد، وبالفعل، فإن الطريقة المتبعة، تقوم أولاً (المرحلة التحضيرية الوصفية أساساً) على قبول هذا التعقيد، ثم القيام بتحليل معمق لأقوال الناشطين، بحسب منهج مشابه للشرح في علم اللسانيات. ومن أجل هذا، تستخرج من النص مقتطفات دالّة تعتبر مضامين «كاملة» تكفي نفسها بنفسها؛ ثم تحلل هذه العناصر، مستقلة أحدها عن الآخر أولاً، قبل أن تصنّف بحسب معايير توليدية. ويشبه

هذا الأسلوب عملية التحليل إلى عوامل، حيث تكون المضامين هي الكاملة، والمعايير هي الحاصلات. وهذا التحويل ضروري للمرحلة الثانية، التفسيرية والتأويلية. وهذه المنهجية، بالإضافة إلى مسلمة الانطلاق من وجود معنى للفعل (على الرغم من بعض العدمية) تتيح شيئاً فشيئاً، استخلاص قاسم مشترك يتمثل في العقلانية لدى تفسير عالم الناشطين، هو «الأنا والآخرون».

بعد إبراز الاتجاهات المتعلقة بالدين وبالحداثة، سنتجه إلى دراسة الالتحاق بالتشكيلات الإسلاموية المسمّاة متطرّفة، انطلاقاً من الفرد. أما ظاهرة «معتنقي» الإسلام المسمّى متطرّفاً فتتضمن بعداً فردياً وبعداً جماعياً في الوقت ذاته. والانطلاق من الفرد، ودراسة ذاتيته، يعني تفضيل مقاربة صاعدة للظاهرة، تهتم بفهم عقلانية الفرد ومنظومات تصوراته، وأقواله. ومهما كان الناشط فإن لديه دائماً بعداً رد فعلي للالتحاق: إذ سيكون الانضمام إلى الإسلاموية المتطرّفة، استعادة لزمام المبادرة. وحول مفهومي رد الفعل واستعادة المبادرة سيتمحور البعد الفردي للظاهرة.

ومن الممكن أيضاً تبيّن بعد طائفي (بعد جماعي) في الجماعات الإسلاموية المسمّاة متطرّفة. فالبحث عن اليقين، وعن معتقدات ثابتة، يترافق بالتماس للمعنى: والإسلاموية المتطرّفة تقدّم المفتاح لتفسير العالم، والتصورات التي تتيح تجميع مرشحين للجهاد شديدي التنوّع، ويتم ذلك بتقديم إمكانية إسقاط قلقهم الشخصي على إطار كلّي متجاوز للتاريخ، كما يتيح الالتحاق أيضاً تأكيد منزلة المحظي («الأنقياء الصلبون»، «أولئك الذين يعلمون»): إذ تميل الجماعة إلى الانعزال كي تحافظ على نقائها. بالإضافة إلى أن الجماعة في غياب صلة تقود إلى الجهاد العالمي، ستظل متعاطفة فقط مع القتال في سبيل الله، دون أن تكون قادرة على التحرك ضمن نطاق واسع.

أخيراً، في دراسة مخصصة لذاتية الناشطين، لابد من التعرّض إلى مسألة الهوية. فعملية تعريف المرء بانتمائه متعددة الأشكال: إذ قد يعرِّف الناشطون بأنفسهم سلباً، بوضع أنفسهم ضمن أفق غيري إزاء الغرب، وذلك بالرجوع إلى أناس مسلمين متميزين، أو إلى شخصيات تاريخية أيضاً.

لكن دراسة كهذه لا تتم دون صعوبات. وقبل كل شيء عدم وجود تعريف للإرهاب مقبول من الجميع، كما رأينا. كما أن الإرهاب لا يشكّل موضوعاً لعلم مختص، ويقتضي مقاربة متعددة الاختصاصات: فالعلوم الاجتماعية (العلاقات الدولية، العلوم السياسية، علم الاجتماع، التاريخ على وجه الخصوص) وعلم النفس (علم النفس المرضي، التحليل النفسي)، وعلم الإجرام، تخصص جزءاً من أشغالها لموضوع الإرهاب. ومع ذلك فغالباً ما يتطوّر موضوع الإرهاب بشكل يبعده إلى الأطراف، عند حدود ما تدرسه. ولهذا ستكون المقاربة المفضّلة هنا متعددة التخصصات بقدر الإمكان.

ثم تُطرح مشكلة الوصول إلى المصادر. إذ لا يمكن الاعتماد إلا على المصادر المسمّاة مفتوحة: كالاستجوابات والمقابلات والمقالات الصحافية، الخ. لكن هذا النوع من المصادر يثير صعوبة أخرى: فالاستجوابات والمقابلات أجريت بعد الالتحاق، وبالتالي يمكن تعديل الأقوال. ومع ذلك، وبقدر الإمكان، سيجري التأكيد على البعد الوجودي للفرد الذي يقرر الانضمام إلى الجماعة الإرهابية، وستشكل المقابلات مصدراً أساسياً. وأحد المصادر الرئيسة المستخدمة في هذه الدراسة، عمل السيد فرهاد خسروخافا بصورة خاصة (عندما تتكلم القاعدة: شهادات من وراء القضبان، غراسيه وفاسكل، ٢٠٠٦). فقد قابل عالم الاجتماع عشرة من الإسلامويين الفرنسيين الذين سجنوا بتهمة تكوين

عصابة أشرار بنيّة القيام بعمل إرهابي. وأقوال حسن وإحسان وموسى ومهدي وكريم ومجيد وحسين - فرانسوا، الواردة في هذه الدراسة مستخرجة من مقابلات السيد خسروخافار.

وثمة عَقَبَة أخرى في دراسة الالتحاق الفردي بالجماعة تتمثل بمشكلة النوعية. فإذا ما كانت الأسباب والحوافز أو الدوافع المشتركة، يمكن تبينها، فكيف نفسّر عدم توجّه كل الذين يواجهونها إلى الإرهاب؟

إن الإسلام، كما أشرت سابقاً، يحتل موقعاً على حدة في ظاهرة بروز أشكال التديّن الجديدة والعنيفة. وباعتبار أن هذا البروز مرتبط بقوة مع مفهوم «تقوية»[1] الفرد، فإن الأمر لا يتعلق بجماعات محددة بدقة، بقدر ما هو حركات وتوابع ذات ملامح فضفاضة، تتطور باستمرار. لهذا ومن أجل تقديم أدق تحليل ممكن، سأعتمد على دراسات لباحثين معترف بهم (مثل برنارد روجييه، أوليفييه روا، سمير أمغار) لتقسيم الإسلاموية المتطرّفة إلى اتجاهات عدّة. وهنا، سيقتصر البحث على «السلفية الجهادية» أو «السلفية الثورية»[2]. والجهاد

---

1 - سيجري تحليل هذا المفهوم، ضمن السياق الذي يهمنا هنا، في الفصل ٢.

2 - أذكر هنا تمييز أوليفييه روا بين ثلاثة اتجاهات في الحركة السلفية (الإسلام المعولم، باريس، سوي، ٢٠٠٢، ص٥٦-٧٨): سلفية التقوى، السلفية السياسية والسلفية الثورية. ولا يمكن اعتبار السلفية الجهادية كتلة متجانسة. فهناك اختلافات هامة بحسب البلدان والظروف. ويفضل غالبية الخبراء مثل د. توماس («السلفية اليوم: بين شكل حديث للإحياء الإسلامي وحركة القطيعة» المحاضرة ٦٥١ بجامعة كل المعارف، ألقيت في ٦ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٧) صيغة الجمع «سلفيات». وهناك ثلاثة اتجاهات لدى السلفية الجهادية، بحسب تمييز سمير أمغار الذي يرى أن «السلفية حركة متعددة الأشكال» (س. أمغار «السلفية في أوروبا. حركة متطرّفة متعددة الأشكال)، السياسة الخارجية ١/٢٠٠٦، ربيع، ص٦٥-٧٨): الجهاد الإسلامي الوطني الذي يستهدف إقامة دولة إسلامية أو خلافة في البلد الأصلي، الجهادية الدولية التي تصارع الإمبريالية الأمريكية، الجهاديون الذين يناصرون الدفاع عن المسلمين. وسنبحث في هذه الدراسة الاتجاهين الثاني والثالث فقط.

مصطلح شديد الغنى، وموضوع نقاش حاد[1]، وسيشكل موضوع دراسة خاصة: لكننا نذكر هنا، أنه يتضمن دائماً فكرة الصراع الذي يجري داخل الإنسان (صراع بين التقوى وانعدام الإيمان، أي الجهاد الأكبر) أو خارجه (صراع الخير مع الشر، أي الجهاد الأصغر).

١- عقلنة، تفرّد وعولمة

بينما تنبأ البعض في القرن العشرين بـ«نهاية الدين» وبـ«موت الإله» وبـ«زوال الأوهام عن العالم»[٢]، ظهرت مؤشرات عديدة، لتعيد وضع هذه المقولة موضع البحث. إذ يلاحظ على سبيل المثال بزوغ حركات دينية جديدة، وبوادر عديدة، تستهدف تأكيد الهوية الدينية ضمن الديانات التوحيدية، أو أيضاً صعود الأصولية. وقد ذهب بعض الملاحظين إلى التحدث عن «ثأر الله»[٣] وعن «دعوة المقدس»[٤]، في مواجهة التنوّع في هذا الغليان الديني. ومن وجهة النظر هذه، يندرج تنامي أشكال التديّن الجديدة النابعة من الأديان الكتابية، كالإسلاموية المتطرّفة، ويتطوّر في إطار الحداثة. صحيح أن الإسلامويين المتطرّفين ينادون بالعودة إلى سيرة السلف الصالح وإلى إسلام الأصول، لكن الأمر لا يتعلّق بعودة بقدر ما يتعلق بـ«إعادة صهر» - حتى لا نستعمل كلمة

---

1 - راجع في مسألة الجهاد ج.ب.شارناي (مبادئ الاستراتيجية العربية) ليرن، ١٩٨٤؛ مكرم عباس (الجهاد) المحاضرة رقم ٦٢٥، بجامعة كل المعارف، ٧ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٧.

2 - م.غوش (زوال الأوهام عن العالم) غاليمار، ٢٠٠٥.

3 - ج. كيبيل (ثأر الله)، لوسوي، باريس، ١٩٩١.

4 - وبخاصة ريجيس دوبريه (أوان الله)، غاليمار، ٢٠٠٩.

«إصلاح» الذي قد يؤدي إلى سوء تفاهم، باعتبار أن السلفيين يعارضون المفكّرين المسلمين المصلحين[1]- في بوتقة الحداثة.

1 - إن السلفيين يرفضون في غالبيتهم السلفية، أي ذلك التيار الفكري الإصلاحي في الإسلام الذي ظهر في مصر والشرق الأدنى، نهاية القرن التاسع عشر. وهو تيار فكري، جاء احتجاجاً على الإمبريالية الغربية، وكردّ فعل على انحطاط الإمبراطورية العثمانية، وعلى طغيان الحكام عندئذ. ويتخذ من أسس الإسلام مرجعاً (في إعادة قراءة لمجريات الحداثة) كما يدافع عن قراءة أصولية للإسلام، مطالباً بفتح (باب الاجتهاد).

الفصل الأول

«إعادة تكوين» الدين ضمن الحداثة

- العودة إلى الديني

لم يعد يُعارَض الدين بالحداثة، وهو أمر محمود، بل يُنظر في «إعادة تكوين»[1] الدين ضمن الحداثة[2]، وهذا الجدل بين الدين والحداثة لا يعني أن يتلاشى الدين في الحداثة، بل يتحول إذ يحتك بها، مثلما أسهم في تشكيلها. ولهذا نجد أن جهود العقلنة الجارية منذ قرون، لا تبعد الدين إلى الدرجة الثانية: لأن الحداثة والدين لا يستبعد أحدهما الآخر، فمع نهاية إيديولوجيات القرن العشرين، وسّعت الحداثة أفقها نحو ما كانت أقصته في مرحلتها السابقة: فالبعد المعقّد والمفارق بصورة أساسية، ثم الجانب اللاعقلاني (المخيلة، الحدس، الانفعال، الحياة الجنسية للإنسان وحاجته إلى المقدّس) غدا مقبولاً، ولم يعد يُنبذ باسم عقل مغلق ومطلق. والحداثة الحالية محايدة إزاء الدين، وشبه «لا أدرية»، بقدر ما تعيد الاعتبار للتمييز بين نظام الإيمان ونظام العقل الذي لا يدّعي البرهنة على وجود الله أو على إنكار وجوده، ولا على صحّة الظاهرة الدينية. وهي تسلّم بتعقّد الواقع، وبمحدودية العقل، وتنفتح على أقصى الممكنات. فصار الديني من جديد مقبولاً، ولم يعد يُنظر إليه كخرافة عفا عليها الزمان، أو كتهديد لتحرر المجتمعات

---

1 - س.فات، مسؤول في (فريق المجتمعات والأديان والعلمانية) لبرنامج «الأديان والتديّن لدى الأقليات في ذروة الحداثة».

2 - عوضاً عن «ما بعد الحداثة»، أفضل أطروحة «تطرف الحداثة»، «ذروة الحداثة» بمعنى تسارع عوامل الحداثة وليس كمرحلة جديدة.

الإنسانية. ولكن هذا لا يعني مع ذلك عودة الديني كما يشرح ب.إتيين[1]، لأن الحداثة في الوقت نفسه، تسرّع عمليات العلمنة في المجتمعات. ويجد لهذا الأمر سببين «الاختلال المؤسساتي» و«اختلال الاعتقاد» من جهة، والمطالبة بالاختيار الشخصي. ونتيجة لذلك لم يعد الديني مؤطّراً ببنى وبمنظمات ذات سلطة[2]. وإذن هي العودة إلى الديني.

- نزعات محافظة راسخة في الحداثة

حتى لو حاولت هذه النزعات المحافظة تخليص مجتمعاتها الأصلية من الحداثة، فإن هذه النزعات راسخة في الحداثة. والواقع هو أن هذه الحركات مع انتقادها للحداثة تستعير منها بعض صفاتها المميزة. ومن جهة أخرى، يشير العديد من ناشطي الإسلاموية المتطرّفة (وبخاصة إحسان)، إلى أنهم ليسوا ضد الحداثة في ذاتها، بل ضد نموذج الحداثة الذي يقترحه الغرب إن لم يفرضه[3]. فحسن يقول إن الحداثة في صلب الإسلام، إذ إن أول كلمة في القرآن هي «إقرأ». والأكثر بلاغة من مظهرها الاستهلالي كونها تتعلّق بأمر. والجدير بالذكر هو تكرار الاستشهاد بالنصوص المقدّسة لدى الإسلامويين المتطرّفين، وهم بهذا لا يسعون إلى اكتساب بعض الشرعية[4] وحسب بل أيضاً التأثير في الآخر،

---

1 - ب.إتيين، (المقاتلون الانتحاريون، متبوعاً بعشاق القيامة) منشورات دولوب، ٢٠٠٥، ص٦٥.

2 - سيبحث هذا الجانب في القسم الثالث، بالعلاقة مع «كبش الفداء» و«الخضوع الثقافي» لـ ر.جيرار.

3 - ب.إتيين، المصدر السابق ص٧٨ «كنا سمينا إسلاموية الاستعمال السياسي للإسلام من قبل الناشطين المحتجين على الحداثة باعتبارها تخلّ بالهوية وتحثّ على التغريب الأمريكي وليس التغريب على إطلاقه كما يقول البعض بسهولة كبيرة».

4 - باعتبار القرآن وحياً من الله.

وإظهار التفوّق الفكري. ويوضح إحسان من جهته بأنه ليس ضد التحديث بل ضد «الجاهلية»، أضف إلى ذلك أن انطلاقتهم تتم ضمن إطار الحداثة. والواقع هو أن النزعة المحافظة والأصولية تعملان كما يبدو على إعادة بناء حديثة لذاكرة قديمة، تبحث عن مصادر للشرعية. وقد قام الأنتروبولوجيان كلود ليفي شتراوس وروجيه باستيد[1]، بوساطة المقاربة البنيوية، على إبراز تصور «الترميم» في تكوين المذهب التوفيقي: فالمادة الرمزية التي يستعملها المرمم «مسبقة الجهد» بالقدر الذي تكون فيه موسومة باستعمالها السابق، وتحتفظ جزئياً بذكرى قيمتها. ومن ثم يُعمل على الترميم من قبل التناقض بين ذاكرة الجماعة المسموح بها وذاكرة المادة المستعملة الجديدة، بغية الحصول على تركيب جديد متماسك. والحال أن العالم الحاضر يتسم أكثر بتفتت الذاكرة، بل وبشيء من فقدان الذاكرة، مانحاً الصدقية لوجهة نظر ف.لونوار[٢]، الذي يبتكر تصور «تحطيم الملصقات». وفي حالة الإسلاموية التي تهمنا هنا، يرى ف.خسروخافار أن «مصنع الشهداء» بمعنى تكاثر المرشحين

---

1 - ر.باستيد، «الذاكرة الجماعية، وعلم اجتماع الترميم» سنة علم الاجتماع، ١٩٧٩.

2 - ف.لونوار، (تحولات الإله، من الأصوليات إلى الروحيات الجديدة)، هاشيت الآداب، ٢٠٠٣: «إن الرغبة في الاستقلال الذاتي والعقل النقدي موجودة دائماً، لأنه حتى في الطائفية الأكثر تشدداً وتعصباً ومحافظة، نجد أن الفرد هو الذي يختار شخصياً هذا الاتجاه. لكن ما يتغير هو الطريقة التي سيتبعها الفرد في توجيه بحثه الروحي: فقد يتبنّى بعض الشك في حالة ويفضّل البحث المنفرد - وهذا لا يمنع الاتباع عن بعد يقل أو يكثر لديانة ما أو لجماعة. وهو نظام التصديق الذاتي أو التصديق على الاعتقاد فيما بين الأشخاص. أما التديّن المفتوح فينوس دائماً بين أصالة التجربة الروحية ونرجسية سطحية وتوافقية. وفي الحالة الأخرى، سيكون بحاجة إلى يقين، ويفضل الالتزام الطائفي، وهو ما لا ينزع عنه، مع ذلك، روحه النقدية وقدرته على ترك الجماعة. وهو نظام التصديق الطائفي أو المؤسساتي، وينوس التديّن المغلق بين اعتقاد راسخ متسامح وتعصّب طائفي».

للاستشهاد، هو نشاط ينمو في العصر الحديث. ولا ينبغي أن يرى في هذا الظهور لشهداء جدد، محاولة للوقوف في وجه الحداثة. فقد تظهر الصور الجديدة في التحرر من التقاليد بشكل مبالغ فيه، وهم يفعلون ذلك بتبنّي أشكال من الشرعية التي تعلن انتماءها رسمياً إلى هذه التقاليد، مع تهميشها في الواقع. وهكذا نجد أنفسنا في مواجهة تناقض لتديّن جديد، يحدث قطيعة مع الأشكال التقليدية للحياة الاجتماعية، مع إخفاء هذه القطيعة باسم نسخة أكثر أصالة من الإسلام.

الفصل الثاني
تحرر الفرد

«تقوية» الفرد

بفضل حركة العولمة، وازدهار التقانات الجديدة في المعلومات والاتصال بخاصة، يكتسب الفرد قدرة أكثر فأكثر: وهذا الاكتساب محور «تقوية الفرد» «L'eampowerment». فمنذ سنوات ١٩٥٠، مضت عمليات التفرّد قدماً. ولم يعد الفرد في الميدان الديني قابلاً للخضوع لقواعد جمعية تفرضها مؤسسة دينية: فهو على غرار فرد في سوبر ماركت[1]، يأتي ويلتقط عناصر من الديانات المختلفة التي يحتاج إليها، ويقوم باختياراته ليكوّن «ديناً بحسب الطلب» نوعاً ما. والواقع هو أن البعد الفردي والتساؤلات الشخصية تكون في طريقها إلى التلاشي والضعف في عالم تؤطره المؤسسات الدينية. إذ كانت الأهمية هي في تضامن ووحدة جماعة المؤمنين. والحال أن الأسئلة الوجودية والحياة اليومية تحتل مكان الصدارة لدى الحركة «السلفية الجهادية». وهذا التمركز حول الفرد لا شعوري في غالبية الحالات، بل يجري إنكاره بصورة مباشرة نوعاً ما من قبل أنصارها. إذ يقولون للوهلة الأولى إنهم يضحّون بأنفسهم من أجل عزّة الإسلام، وهي حالة موسى بالخصوص «أن يضحّي المرء من أجل الجهاد، ويستشهد [...]. لا يخاف المسلمون الموت، إنهم يتلقّونه بأذرع مفتوحة»، «إن الانتحاريين [...] يضحّون بأنفسهم من أجل مستقبل شعبهم، من أجل المسلمين. فبعض أصحاب النبي، وفقاً للأحاديث، كانوا يودّون المضي للحرب والقتال دون دروع.

---

1 – ب. اتيين، (فرنسا في مواجهة الطوائف)، هاشيت الآداب، ٢٠٠٢

وعلي لم يقاتل قط لكي يعود حيّاً، وإنما من أجل مثله الأعلى، والدفاع عن الإسلام». كما يعتقد إحسان، من جهته، أن «حياة المسلم في خدمة قضية سامية، هي الإسلام». وتلك هي حالة موريل دوغوك كما يبدو، وهي شابة بلجيكية الأصل، فجّرت نفسها في بعقوبة بالعراق في ٢٠٠٥، ولكننا إذا نظرنا للمسألة بعمق، سنكتشف أن مشروعات هؤلاء الإسلامويين المتطرّفين هي نفسها تقريباً لدى الغربيين الآن «العثور على عمل» (كريم)، «الزواج» (موسى)، «عندما نرزق بأطفال» (إحسان). وواقع أن هذه المقابلات كانت أجريت في السجن، يدعم هذه الفكرة: إذ إنهم لا يتخيلون البقاء في السجن، وليسوا «يائسين». أضف إلى ذلك أن هذه الأمثلة تناقض الفكرة السائدة التي تقول إن المرشح للجهاد رجل عزب ودون أطفال. ومسوّغ هذه الصورة النمطية هو أن المرشّح للجهاد سيتمكن من إنجاز مهماته دون أن يخشى العواقب على أسرته، ودون أن تمنعه مسؤوليات عائلية. ففي الحالات التي درست هنا، نجد العديد ممن أجريت المقابلات معهم متزوجين، بل ولديهم أطفال. زد على ذلك كون النساء مستبعدات لوقت طويل عن الأعمال العنيفة في سبيل الإيمان، وإذا بنا نجدهن من الآن وصاعداً مرشّحات للجهاد.

والواقع هو أن موسى وحده يفسّر عدم زواجه بـ«ارتباطه بالإيمان». وتبرهن تلك الاهتمامات على وجود أمل، وإرادة في البناء، على عكس الأطروحات التي تصوّر ناشطي الجهاد كعدميين. وهكذا يشكّل الإنسان الأفق الأساس[1]، وفقاً لفكرة الحداثة. فعوضاً عن معارضة المبادئ الإنسانية باسم مصلحة دينية سامية، نجد أن مساعي البحث عن الرفاهية والسعادة والتحرر وتحقيق المشروعات الشخصية لا تستبعد أو تكبت، بل تتجلّى بوضوح في ذاتية الناشطين.

1 – ل.فيري (الإنسان – الإله أو معنى الحياة) باريس، غراسيه، ١٩٩٦، ص٥.

- التحرر من الوصاية الدينية والعائلية

يمكن أن نرى هنا رفضاً للطاعة نوعاً ما، من جهتين. أولاً، إن اعتناق المرء ديناً وصيرورته مؤمناً لم يعد يعني بلوغه عالم اليقين: فالاعتقاد ليس «سكونياً»، بل تتغير شدّته مع الوقت. زد على ذلك أن اعتناق عقيدة، لا يعني البتّة قبول كل شيء دون طرح أسئلة: إذ يشوب الاعتقاد بعض الشك والنسبية. وهذا ما نتبيّنه، على سبيل المثال، لدى دراسة حالات أفراد من الثقافة الكاثوليكية، ينبذون عقيدة التثليث. كما أن الأفراد الذين يكتشفون القرآن بمفردهم، بطريقة مباشرة، وهم على قدر من الجهل بالدين، يكتشفون أيضاً ماهية الجهاد والتهديد بجهنم، الخ. ويفضي التحرّر من العلاقة مع السنّة بأقلية إلى تطبيق القرآن حرفياً «مع كل مخاطر التطرّف المتصلة بتفسير حرفي للنص، لا يأخذ بنظر الاعتبار الحس السليم، ولا حكمة أجيال، تكون فرضت مسوّغات للاعتدال»[1]. فمن دون إطار تمهيدي، ومعرفة بأسباب نزول الآيات، ودون احتياطات وحدود، تنطلق مخيلة الناشط من عقالها، ويركن القارئ إلى فهمه الخاص.

ومن ثم يسعى الفرد إلى التحرر من وصاية بل هيمنة المؤسسات الدينية والعائلية، وترجع الهداية إلى اختيار شخصي طوعي، وتلمس فردي، وهذا ما تبينه المقابلات مع الناشطين، إذ إن غالبية عائلات المستجوَبين متدينة، ولكن ليس بالطريقة المثابرة التي يتبعها الناشطون الإسلامويون المتطرّفون. وهكذا يرى حسن أن عائلته تمارس «ديناً بسيطاً» دون معرفة لحقيقة الإسلام. ويقول موسى إن «أباه ليس صارماً ومستقيماً في الدين [...]، فهو مسلم كسول». والشيء ذاته

1 - ف.خسروخافار (عندما تتكلم القاعدة) غراسيه وفاسكل، باريس، ٢٠٠٦ ص٧٧.

بالنسبة لزوج موربيل دوغوك الثالث، عصام غوريس الذي تطرّفت برفقته. وحالتها تكشف عن ظاهرة «استعادة الإسلام» في أوروبا، لأن لقاءها بالإسلام المتطرّف بدأ من مغادرتها المغرب إلى بلجيكا. وتظهر الهداية من هذه الزاوية كـ«ولادة من جديد»، كما توضحها عبارات «ولد مسلماً من جديد» و«الهداية من جديد» أو «الاعتناق الثاني»[1]. إلا أن حالة موربيل على حدة، باعتبارها نشأت على الديانة الكاثوليكية (عمّدت وتناولت قربانها المقدّس الأول)، ثم غيّرت دينها، إذ اختارت الإسلام. وهنا أيضاً، يستحيل تعميم التأكيد بأن الإسلامويين المتطرّفين يقفون في مواجهة دين آبائهم. فحسن يشعر أنه على تواصل مع أفراد عائلته «المحافظين بما يكفي»، حتى إنه يرى في أبيه وجدّه مثالاً يحتذى به.إن «العودة إلى الله» والاعتناق الثاني، من المسائل الكبرى لهذا التجديد في الهوية، وللنزعة المحافظة. وغالبية أعضاء هذه الحركات من المهتدين الذين قد يأتون من دينهم الإسلامي في الأصل، إلا أن هؤلاء الأعضاء المسلمين بالولادة، باعتبارهم الوارثين لدين آبائهم، يغدون مسلمين واعين، على عكس غير المسلمين، إذ يكون التابع معتنقاً دائماً تقريباً: فيقرر بنفسه الدخول إلى هذه الجماعة أو تلك، متأثراً أو غير متأثّر بضغوط نفسية داخلية أو خارجية[2]. أما الظاهرة الطائفية فترتبط بالإشكالية الكلية لاستقلال الفرد الذاتي الذي ينوي أن يقرر بنفسه معتقداته وممارساته الدينية.

---

1 - ب.لاندو، (في سبيل الله حتى الموت) روشيه، موناكو، ٢٠٠٨.

2 - س.عليفي، (معتنقو الإسلام، المسلمون الجدد في أوروبا)، لارتمان، باريس ١٩٩٩، يميز س.عليفي بين صنفين رئيسين في الاعتناق. فهناك الاعتناق انطلاقاً من علاقات اجتماعية ومصلحية، والاعتناق العقلاني من خلال البحث التفسيري عن منظومة مدلولات ومعانٍ، ويقترح ب.لاندو (في سبيل الله حتى الموت) صنفاً ثالثاً هو: الاعتناق العاطفي المرتبط بالافتتان الذي تمارسه صور قوية، وثمة تداخل واسع بين هذه الصنوف الثلاثة.

في غالبية الحالات، وباعتبار أن عدداً هاماً من المستَجوَبين فرنسيون من أصل مغاربي، تترافق ظاهرة الهداية من جديد و«الالتزام الإيماني» بالإشكاليات المتصلة بالهجرة[1]. فالواقع هو أن الغالبية يندِّدون بدين آبائهم، قائلين «إنهم لا يريدون أن يرضخوا كآبائهم». وهذه حالة حسن: «آباؤنا لم يفهموه، لقد أذعنوا للظلم، لقد عانوا الاحتقار بدينهم وهويتهم، وقبلوه فاستُغلّوا»[2].

تتبدّى هذه الاتجاهات بخاصة في المفهومات وفي التقوى الفردية والجماعية[3]. فيمكن على صعيد المفهومات إعطاء مثال مفهوم الاستشهاد. والشهيد في الدين الإسلامي يقع في منزلة متوسطة بين البطل والقدّيس. لكن المذهب السنّي يستبعد هذا المفهوم، على أساس الصلة المباشرة بين الله والمؤمن. والواقع هو أن الممارسة العملية الشعبية هي التي أدخلت مفهوم القداسة. ومع ذلك فإن إحدى مميزات السلفية بالذات هي رفض الممارسة العملية الثقافية والشعبية. وعلى غرار

1 – ستشكل مسألة الهوية موضوع بحث خاص في القسم الثالث.

2 – و.برتران، «الإغراء السلفي في فرنسا» ليبيراسيون، ٨ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٤ «في أبهاء الأبنية كما في المساجد يعمل السلفيون على فرض قواعدهم وطريقتهم في الصلاة، ففي فولكس أن فيلان وفي مسجد بلال الصغير، قام البعض بوعظ الكبار، إذ ينتقدون استعمال المسابح باعتبارها بدعة. وأصبح الضغط أكثر قوة، وانتهى الشباب إلى السيطرة على الجمعية التي تدير المسجد، فرموا المسابح وكسروا المنبر «لأن النبي كان يجلس بين المؤمنين». وقد طُرد المسنّون فاضطرّت البلدية إلى إعطائهم قاعة أخرى، وحدث استيلاء على السلطة في أماكن أخرى مثل البراميد، وقاعة للصلاة في فانيسيو. وقد قام شبّان آخرون بتهيئة مخزن سابق كقاعة للصلاة، فاحتل السلفيون المكان، وكسروا عصا الخطيب، وبدّلوا مزلاج الباب.

3 – إن مفهوم «الدين الشعبي» موضع نقاش منذ سنوات ١٩٧٠، ولهذا يفضَّل اصطلاح «التقوى الفردية والجماعية»، وهو مقصود.

الديانتين الإبراهيميتين الأخريين، يرتبط مفهوم الشهيد هذا بقوة مع مفهوم الاستشهاد، ومفهوم الكفاح ضد الظلم والاضطهاد، وضد البدع والفسق.

ومن هنا، قد يكون هذا الكفاح مبعثاً للاستشهاد، والقتال حتى الموت. ودون الدخول أكثر في التفصيلات، أسهمت شخصيات مثل عبد الله عزام في جعل الاستشهاد أمراً مألوفاً، بتحريره من الوصايات التقليدية، وبجعله متاحاً للفرد. ومنذئذ أنزل الجهاد منزلة الفريضة الفردية على غرار دعائم الإسلام الخمس.

وثمّة مظهر آخر لهذه الاتجاهات، يتصل بالممارسات. فالممارسة العملية الشعبية أدخلت أشياء كعود السواك الذي يستعمل في تنظيف الأسنان. ويقدم و.برتران في مقاله المخصص لتأثير السلفيين في الضواحي الفرنسية أمثلة أخرى: «يتكرر المشهد كثيراً في كافيتيريا الجامع الكبير في ليون، شبّان مسلمون بلحى مشعثة، يرتدون سراويل إلى ما فوق الكاحلين، ويجلسون القرفصاء لارتشاف قهوتهم. لِمَ يفعلون هذا؟ لأنهم يعتقدون بأن صحابة النبي لم يكونوا يشربون قط واقفين» و«ما من نص يخبر أن النبي كان يشذب لحيته؟ إذن هم يتركون لحاهم تنمو كيفما اتفق، وكان الصحابة يرتدون ملابس إلى ما فوق الكاحلين؟ فإنهم يفعلون الشيء ذاته، دون أن يعرفوا السبب غالباً.. ولم تكن مخيمات العطلات موجودة زمن النبي؟ من المستحيل إذن إرسال طفل إليها .... لا يحتفل بذكرى مولده؟ ممنوع إذن الاحتفال به»[١].

---

1 - و. برتران، «الإغراء السلفي في فرنسا» ليبراسيون، ٨ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٤.

مسارات كأسنان المنشار
في ثغرات المجتمع الغربي

إذا ما كان هذا الهيجان الديني راسخاً في الحداثة، إلا أن مظهره يبدو متناقضاً من بعض الوجوه، وبخاصة في ظاهرة نمو الأصوليات ضمن الديانات الكتابية. وتوخياً للإيجاز والدقة، لن أتعرض هنا إلا لحالة نمو الأصولية داخل الإسلام. لقد قمنا بالتمييز أعلاه بين «سلفية السكينة» و«السلفية الجهادية». ويمكن تذهن السلفية كشكل من «الأصولية» و«التزمّت» الإسلامي ترجع نجاحاته الحالية إلى الارتياب الذي أظهره بعض المسلمين في لهجات الحداثة وترجماتها السياسية والثقافية والرمزية.

حتى ولو كان مندرجاً ضمن الحداثة، إلا أن البعد التفاعلي لهذه الظاهرة على بعض جوانب «المعيش الحديث»، كانحلال التضامن ضمن الجماعة أو عزلة البحث الوجودي في حياتهم الشخصية، لا ينبغي التقليل من شأنه.

هذا المنطق الصاعد - السعي الفردي نحو المعتقدات الدينية - يحرّكه توق روحي شخصي توخياً لإيجاد معنى لحياة المرء، وأجوبة في مواجهة الشر وأسباب للأمل في مواجهة لغز الموت. إنها مصاحبة ومساندة، أجوبة يتم التماسها بفضل ظاهرات التفرّد والالتزام الشخصي في العالم «الفائق الحداثة».

مع «تسارع الزمن»، وضيق الوقت في العالم الحالي، يتوجه الانتباه أكثر إلى الحياة الدنيا، ولكن دون استبعاد مسألة الحياة الآخرة إلى المرتبة الثانية. فالنجاح في هذا العالم يصير علامة على الحظوة الإلهية،

وكما أشرنا سابقاً، هناك العديد من المستَجوَبين الذين يتطلعون إلى المستقبل، ولديهم أهداف ورغبات. إلا أنه من المناسب ذكر حالة إحسان وهو متزوج، إذ يرى أنه يجب «قبول ما يعطينا الله إياه، والقناعة بما لدينا وعدم البحث عن الاستهلاك [...]، سأبقى على هذه الأرض ثمانين عاماً، مائة عام: ما الفائدة من تشييد البيوت، ومن السيارات؟». إنه يفضّل هكذا الاكتفاء بالحد الأدنى، دون عمل، متعيشاً من التعويضات، ويوضح بأنه ليس ضد «التحديث» بل ضد «الحداثة الغربية».

الفصل الثالث

الفرنسيون ذوو الأصل المغاربي: التموضع في أفق الغيرية بالعلاقة مع المجتمع الغربي

إن الإسلامويين المتطرّفين الفرنسيين ذوي الأصل المغاربي المدروسين هنا[1]، هم أفراد أسلموا من جديد في الغرب: إنهم «Born again Muslims»[2] أي مسلمون وُلدوا من جديد، مهتدون جدد ينتمون غالباً إلى الجيل الثاني من الهجرة المغاربية. وقد قطعوا في غالب الأحيان العلاقات مع بلاد آبائهم، كحالة مجيد. وقد صُدمت غالبية المستجوبين ذوي الأصل الجزائري بالانقلاب العسكري الذي حدث العام ١٩٩٢ في الجزائر.

هؤلاء المهتدون الجدد ليسوا «معدمين» ولا يعتبرون أنفسهم كذلك. وحتى موسى، على سبيل المثال الذي يعيش من «أعمال صغيرة» في فرنسا، على الحدود القانونية أحياناً، يقول: «أنا لست معدماً كما تقولون». وهذا يعطي الصدقية للأطروحة القائلة بأن الطبقة المتوسطة قد تكون رأس الحربة في الجهاد العالمي، باعتبار أن «المهمشين» أقلية.

إن الأمر لا يتعلّق بأشخاص ذوي عقلية بالية، من ضحايا التحديث الذين لا يفهمون كيف يدور العالم، بل على العكس، إذ يظهرون كأفراد متعددي الثقافة، يتحدثون بعدة لغات (مثال حسن الذي يتكلم الفرنسية والعربية والإنجليزية والإسبانية والألمانية) وقد أقاموا في عدة بلدان (وهي حالة مهدي بصورة خاصة الذي عاش في إفريقية الشمالية وفي

---

1 – كل الأفراد المدروسين هنا، كانوا استجوبوا من قبل ف.خسروخافار، في إطار تحقيق مقارن أجري لدى المسلمين المسجونين في فرنسا وفي بريطانيا العظمى، وقد نشرت المقابلات في كتابه (عندما تتكلم القاعدة).

2 – مصطلح استعمله و. روا في دي زلت، ٢٠٠٥/٦/٢١.

كندا وفي إيطاليا، قبل أن يصل إلى فرنسا). وهكذا يتوفر أكثرهم على تجربة متعددة الجنسيات أغنى بكثير مما لدى غالبية الشباب الغربيين. فهم إذن ليسوا فريسة لصعوبات التلاؤم مع الغرب التي قد ترجع إلى نقص في «الحصيلة الثقافية» أو إلى نظرة متمركزة حول قومياتهم، زد على ذلك أن البعض أنجزوا دراستهم في فرنسا: فلدى حسن إجازتان في العلوم، وقد حصل على دبلوم العلوم في باريس، والفروع المدروسة هي العلوم في غالبيتها[1].

هذه الاعتبارات تسمح بافتراض أن الجهاد ليس نتاج آمال خائبة، بقدر ما هو ناتج من التطلعات المتنامية لأنصاره، بالفعل، وحتى لو بينت الشهادات غالباً شعوراً بالإحباط[2] إزاء الحياة في المجتمعات الغربية، علينا أن نلاحظ أن لدى الأكثرية - وحتى وهم في السجن - مشروعات ورغبات مشابهة لما لدى كثير من الغربيين.

هناك عقبتان ينبغي تجنبهما: إن الأفراد الذين يترشحون للعنف المقدس لا يبدون مصابين بمرض عقلي، ولا يشابهون مجرمين من أصحاب السوابق. وفي هذا الموضوع، يقدم م.ساجمان طرقاً هامة في (فهم شبكة الإرهاب) ص١٥١-١٧٣ بمراجعة بعض الأطروحات التي تقول باستعداد نفسي مشترك لدى كل الإرهابيين.

يهتم س.ليمان - لانجلوا بمشكلة عقلانية الإرهاب بمعونة نظريات علم اجتماعية[3]. والأفراد المعنيون هنا ليسوا لا عقلانيين. فسواء تعلق

---

1 - ر. ستارك، (أعمال الإيمان: شرح الجانب الإنساني في الدين)، جامعة كاليفورنيا برس، ٢٠٠٠.

2 - وبخاصة حالة مهدي: «أردت المجيء إلى هذه البلاد الجميلة من أجل الانفتاح الفكري والحضاري [...]. لكن خيبة أملي كبيرة، وبالرجوع إلى الوراء، أدركت بأنه كانت لدي إمكانيات في الانفتاح الفكري في بلادي أكثر من العالم الغربي[...]. لكننا في الغرب كالأسد الذي يظن نفسه حراً في قفصه الواسع».

3 - س.ليمان - لانجلوا، «الإرهاب ومكافحة الإرهاب»، جامعة مونريال، استُطلع في ٣ آذار / مارس ٢٠١٠، متوافر في http://www.crime-reg.com/terrorisme

الأمر بالمجتمع برمته، أم بالنشاطات الإنسانية والسلوكات، هناك دائماً نصيب من اللاعقلاني (استعمال التمائم والحجب، قراءة الطالع في الأبراج، الهواجس)، وهذا النصيب يوجد أيضاً في العقيدة الدينية، إذ يشكّل فيها الأساس نوعاً ما: فكيف لعقلنا أن يفهم ما لا يمكن معرفته؟ سنعتبر إذن أنه ما من شخصية مرضية نمطية لدى الناشطين. أما أن يكون ثمة اختلال وظيفي على الصعيد الفردي والجماعي، فلا يمكن إنكاره، لكن هذا الاختلال يبدو نفسياً اجتماعياً أكثر مما هو نفسي مرضي بالمعنى الدقيق.

يعود الشباب الغربيون ذوو الأصل المغاربي إلى الإسلام بالاتصال مع الغرب بعد تلقينهم العقيدة حيث هم، وباتصالات مع الشبكة أو إقامة في أفغانستان وباكستان (مثال إحسان الذي أمضى هناك ثلاث سنين). ويرى هؤلاء الناشطون أنهم لم يجدوا مكانهم في المجتمع، ويعانون من العنصرية.

نتبيّن في غالبية الحالات وجود حادثة أثّرت فيهم شخصياً وبصورة عميقة. هذه الحادثة – التي يسميها خسروخافار «الحادثة النموذجية الأولى» – تكون الشرارة في الاتجاه إلى التطرّف. والواقع أن الصعوبات المصادَفة في الحياة اليومية والتظلّمات الموجهة إلى المجتمع الذي يعيشون فيه موجودة من قبل، ولكن بصورة كامنة. فتأتي الحادثة المؤثرة وتسبب إعادة التساؤل ويقظة قلق، وعذابات كانت كامنة ومكبوتة قبلها. وتعبير القلق يبدو مناسباً هنا بالفعل باعتبار أن موضوع مخاوفهم وهمومهم غير محدد بوضوح. وما إن يبدو للعيان حتى يعممه الناشطون تماماً، ويتطرّفهم، يجدون الخزّان الذي يحملون إليه تظلّماتهم، والذي يمدّهم في الوقت ذاته بـ«أجوبة». إن صورة الكمون المجازية هذه تُظهر جيداً أن شرطاً ضرورياً لفاعلية الحادثة النموذجية الأولى في الالتحاق بالإسلاموية المتطرّفة يكمن في وجود إكراه قبلي ورجاء. وباعتبار أن الجماعات الإسلاموية المتطرّفة التي تنادي بالجهاد العالمي تندرج ضمن

منطق كلي، سواء في أهدافها أم في استراتيجيتها، فإن هذه الجماعات تستجيب لتطلّعات المتطوّعين المختلفة بنوع من قاسم مشترك أعظم، وذلك بتغيير سلّم القيم (من سلّم فردي محلّي، إلى سلّم كلّي). وزيادة على السماح بتسوية على نطاق واسع يمكن للجماعات الإرهابية هكذا الاستغناء عن عمل حقيقي في «غسيل الدماغ» وتهيئة ما يشبه برنامج في العلاقات البشرية وذلك بجعل أفراد متنوّعي الدوافع يسكنون ويتجمّعون معاً. ولا يلزم إلا أن يكون الأفراد غير مختلفين كثيراً ضمن «النواة» (وهي حالة الأمريكيتين اللتين أوقفتا في آذار ٢٠١٠ وكانتا تستهدفان قتل رجل سويدي.

إن المقابلات التي أجراها ف.خسروخافار مع المعتقلين المساجين بتهمة «الاشتراك في عصابة أشرار بنيّة فعل إرهابي» تسمح بإبراز حوادث مختلفة. ففي حالة حسن الذي يعيش في فرنسا منذ مدة طويلة، نجد أن شتم شقيقته ووصفها بـ«عربية قذرة» هو الذي أطلق لديه إعادة تساؤل عميقة: «منذ تلك اللحظة، طرحت على نفسي أسئلة جذرية، لقد سألت نفسي إذا ما كنت فرنسياً بما يكفي». وفي حالة مجيد، هو حادث حصان خلاله «دعا الله لمساعدته» وعقد «تحالفاً معه». في هاتين الحالتين، تعلّق الأمر بحادثة ذات ديمومة محدودة في الزمان.

أما العناصر الكامنة التي تكتسب نوعاً من المضمون بالانتساب إلى الإسلاموية المتطرّفة فعديدة ومتنوّعة بحسب المستَجوَبين، ولن نتعرّض إلا لبعض الجوانب.

لكننا نشير هنا إلى صعوبة تتعلق بالمنهجية: فبما أن اللقاءات جرت بعد انضمامهم وفي السجن، نجد أن العناصر الخاصة بكل فرد قد ذابت في بوتقة الإسلاموية المتطرّفة، وتظهر إذن جد عمومية. فإذا كانت الصعوبات اليومية هي تلك الخاصة بالمعيش في المجتمع الفرنسي، على سبيل المثال، تصبح صورة فرنسا وصورة الغرب متلازمتين. أضف إلى

ذلك، أن وجود المرء في السجن يتسبب على الأرجح ببعض التعديل للحوادث، وبعض النسيان الإرادي نوعاً ما. إن هذه العناصر التي تشكّل ردود فعل ضد المعيش في المجتمعات الغربية يمكن أن تصنّف ضمن ثلاثة أصناف. الأول يتصل بردود فعل الرفض الذي له علاقة بالهوية. والثاني يتضمن العواطف المتصلة بوجود الناشطين ككائنات بشرية، أخيراً، يجمع الصنف الأخير عواطف الشعور بالذنب لدى المستجوَبين.

هوية ومواطنة وعلمانية

إن الإسلامويين الشهود هنا يسهبون كثيراً في مسألة العنصرية، والوصمة التي يعانون منها في المجتمعات الغربية، والحقل اللغوي للاضطهاد يتردد في خطابات المعتقلين المختلفة. (حسن، إحسان، موسى، مجيد، مهدي): «احتقار»، «نبذ»، «مستغَلّون» «تحمّل المهانة»، «ضد الإسلام»، «التكالب ضدنا نحن العرب»، «الظلم»، «الهيمنة» الخ. فإذا ما كانت الجالية الإسلامية التي تعيش في الغرب - وفي فرنسا على وجه أخص - حقاً ضحية للعنصرية، لا يمكن لنا اكتشاف صلة سبب بنتيجة، باعتبار أن غالبية هؤلاء الناس تعيشها غير آبهة بها. وهي مشكلة الخصوصية التي تطرح من جديد. ومسألة العنصرية تؤدي دوراً مؤكداً في عملية التطرّف لكنها ستشكّل موضوع دراسة قائم بذاته ولن يجري بحثها أكثر بالتفصيل هنا.

حسن فرنسي ليس لديه من المغرب سوى أصل والديه، وقد نشأ وكبر في فرنسا. ومن جهة أخرى، يجدر التذكير بأنه ينتمي إلى «الطبقة الوسطى»، وقد تابع دراسته إلى مستوىً عالٍ، وليس ضحية لـ«الإقصاء» بمعنى الكلمة. وهو يفسّر موقفه برد فعل ضد العلمانية والمقاربة الفرنسية المتصلة بالاندماج، فالهوية الجمهورية والعلمانية الفرنسية شديدة الوطأة إذ تعمل على كبح كل الخصوصيات (يوازن بين وضع

المسلمين ووضع المناطقيين): «لسنا فرنسيين طيبين إلا إذا كنا مسلمين سيئين [...]. إن الهوية الفرنسية قائمة على نبذ كل ماضيك، ونبذ أصولك». وينظر إلى الهوية الجمهورية كـ«مدحلة» تجعل المرء أملس وتجعل منك فرنسياً بالمرور المتكرر عليك بحيث تختفي كل طيات هويتك». وهو إذ ينتمي إلى الجيل الثاني، يضع نفسه في قطيعة مع عائلته التي تنظر إلى الإسلام على أنه أمر مفروغ منه («دين متواضع») وتنسجم مع النموذج الفرنسي، والحال بالنسبة له أن الإسلام طريقة حياة وينبغي على المرء أن يضطلع به إلى آخره، ولا يمكن استبعاده إلى الميدان الشخصي فقط. ومنذئذ يخشى حسن أن يغرق في «الشيزوفرانيا»، ولهذا يقرر وقف دراساته في العلوم (لديه إجازتان) - «انتحار إرادي» - خوفاً من إضاعة هويته العربية والإسلامية، وفي الوقت الذي «كان يظن نفسه فرنسياً» تتعرض أخته للشتم في المدرسة: إنها «الحادثة النموذجية الأولى» التي أدت إلى اتجاهه نحو الإسلاموية المتطرّفة: «منذ هذه اللحظة تساءلت عما إذا كنت فرنسياً بما يكفي». وعلى عكس غالبية الإسلامويين المتطرّفين، نجد صورة فرنسا هي المهيمنة في تطرّفه. وحتى داخل المؤسسات الأكثر «إدماجاً»، مثل المدرسة والتعليم، تبقى المضايقة موجودة. وتتوحد التمثلات الذاتية لفرنسا وللغرب عموماً في ذاتية الناشطين. وهكذا ليس لـ«العدو البعيد» ملامح محددة، حتى أنه يتعرف بالأحرى بصورة سلبية، إذ ويستهدف بعض المسلمين أنفسهم من قبل المتطرفين الإسلامويين: وكأنما يتعلّق الأمر باستهداف كل الذين لا يمارسون «الإسلام الوحيد الحقيقي والشرعي»، أي إسلام السلفيين. وواقع استعمال المبني للمجهول بصفة شبه منتظمة والأسلوب غير المباشر هو ما يميز هذه الإرادة بالدلالة على الإهانة والاحتقار ووضعية الضحية لدى المسلمين.

وصمة المسلمين الذين يعيشون في فرنسا

على غرار حالة الأقليات غالباً، هناك صورتان مجازيتان تتكرران، والاثنتان على صلة بـ«الانحطاط» الذي يعاني منه المسلمون، ويؤدي إلى ضياع مزاياهم ككائنات بشرية. إلا أن هذين المجازين ليسا خاصين بالقرن الواحد والعشرين، إذا ما فكّرنا في الموريسكيين بإسبانيا الحديثة الذين كانوا يُعتبرون جواسيس للإمبراطورية العثمانية، وفي يهود فلسطين تحت الاحتلال الروماني. ومن المناسب، على كل حال، التوضيح هنا بأن ضحايا الوصم هم الذين يستعملون هذه العبارات[١].

تستعير الصورة الأولى مفرداتها من العالم الحيواني: «يُراد سحقك» (حسن)؛ «يُنظر إلينا كحشرات». والواقع أن المجال أكثر ضيقاً: فكل المفردات المستعملة ترجع إلى نوع الحشرات، والحال أن الرأي الشائع ينظر إلى الحشرات على أنها مؤذية ودخيلة تأتي «لتختبئ ضمن بيئة»، بل «تستعمرها» تاركة آثارها وراءها. هذه الصور المستمدة من عالم الحيوان ليست جديدة، إلا أنه عندما يُراد التدليل على الإهانة والاحتقار، يكون الحيوان المذكور هو الكلب (حيوان أهلي يربط بالمقود)، فلنتذكر الجملة الأخيرة من كتاب كافكا (القضية) حيث ك «يموت مثل كلب! [...] وكأنما ستبقى المهانة بعده»[٢].

وثمّة حيوان آخر يقترحه إحسان بصورة ضمنية لوصف إغواء الغرب للمسلمين هو القرد، فالمسلمون الذين يختارون الاندماج، ويحتفظون بدينهم للفضاء الشخصي، هم «منافقون» و«كفار»: إذ يفقدون كرامتهم وشرفهم بـ«تقليد الممارسات الغربية كالقرود». والمسلمون بتقليدهم

---

1 – إن العمليات التي ينشأ منها خطابهم ستدرس أدناه، بمساعدة علم النفس السلوكي.

2 – كافكا، (القضية)، ١٩٢٥. الرجوع إلى القضية مبرر، باعتبار بطلها وهو شخصية مجهولة تُعرَف بالحرف ك، يجد نفسه في نظام لا يفهمه ويضطهده. والقضية رمزية وبخاصة أن القارئ لا يعرف بأي شيء يتهم ك.

الغرب يفقدون «نفسهم المطمئنة [...] نحن بدون نفس، نحن لسنا إلا حيوانات أهلية صنعها الغرب على صورته. لقد جعلنا أقبح منه هو نفسه» (إحسان). ويعتقد الإسلامويون المتطرّفون أن الإسلام يؤدي وظيفة اجتماعية لأنه يسمح بالوصول إلى الإنسانية، هنا أيضاً، نجد فكرة الولادة من جديد واليقظة: «إن الإسلام [...] يحوّل المرء إلى كائن إنساني بعدما يكون دابة قبله. لست حشرة»، «إن الإسلام يعلّمني السيطرة على غرائزي الحيوانية» (أحمد).

الصورة المجازية الثانية متصلة بالميدان الطبي، ففي مخيلة الإسلامويين المتطرّفين، تجري الأمور كأن الفرنسيين ينظرون إلى الجزء المسلم من هويتهم كعنصر دخيل لا يتوافق مع النموذج الفرنسي في المواطنة. فالهويتان تقصي إحداهما الأخرى («نحن معتزّون بهويتنا ونحتقر هويتكم الخاصة»، «لسنا فرنسيين طيبين إلا إذا كنا مسلمين سيئين»، حسن). كما يرى الناشطون الإسلامويون أن العلمانية، جعلت «كدين» على الفرنسيين جميعاً اعتناقه («إلا إذا كانت العلمانية ديناً جديداً، لكن هذا شرك عندئذ والدولة ترغم الناس على تبنّي دينها» حسن). وعلى غرار المرض الفيروسي الذي «يصيب بالعدوى [...] ويدفع إلى الجهاد» (كريم)، يكون «الإسلام» فيروساً ينبغي «اقتلاعه»، «ومرض يشوّهك»، «ينبغي التصدّي له» بهدف إبقاء «هيمنة النظام» (حسن). ويعطي حسن حالة أبويه كمثال: «لقد قبلاه، وقد احتُقرا، وعُزلا في الضواحي [...]. إن هناك ما يشبه الخرّاج في كل عربي [...] يوشك أن يفقأ».

عندما يستعملون هذين الميدانين، يريد المستجوَبون التعبير عن شعورهم بالمهانة، وعن وضعهم كضحية في مواجهة غرب مهيمن. وفي الحالتين يحاول الغرب «إفسادهم وأن يجعل منهم أناساً دون البشر» (إحسان). «متأخرين أو متخلّفين» (حسن)[1]. فيكتسي الإسلام من

---

1 – يضيف حسن «ينظر إلى الإسلام على أنه دين إرهابي».

وجهة النظر هذه فضائل منقذة ومطهّرة: «إن الإسلام [...] هو ما ينقذنا» (موسى)، و«الجهاد لهذه الغاية» (إحسان)، ولقولهم أنهم مصابون بـ«الفصام» وبأن «شخصيتهم في خطر» (حسن)، وبأنهم في حالة «ضياع بسبب الكفر»، محرومون من «النفس المطمئنة» (إحسان) أو من «الحق في الحياة» (موسى)، يظهر الإسلام المتطرّف كدواء لكسر دائرة المهانة والذل. ويقترح ف.خسروخافار بهذا الصدد تصنيفية[1] للمهانة باعتبارها «إحدى الآثار الكبرى التي تسهّل الانضمام إلى الإسلاموية».

شعور منتشر بالذنب

فيما يتعلق بردود أفعال المستجوَبين على الحياة المعيشة، نتبيّن في بعض الحالات شعوراً بالذنب ليس منتظماً بل منتشر وممتد مع الوقت.

وقد يكون شعوراً مفترضاً بالذنب يتقاسمه جميع المسلمين. وهذا ما يقصده إحسان عندما يقول إنه يجب «القيام بالجهاد لنيل المغفرة الإلهية [...]. إننا جميعاً خاطئون، ويجب على المسلمين التكفير عن أخطائهم بالتضحية بحياتهم، وقبول الموت الذي يمثّل الخلاص من عالمهم الذي يحط من قدرهم ويهينهم [...]. فليس لديهم نفس حقيقية، ولا نفس مطمئنة [...]. نحن بدون هذه النفس، ولسنا سوى دواب أهلية، صنعها الغرب على صورته. لقد جعلنا أكثر قبحاً منه هو نفسه». وهكذا يكون المسلمون قد انجرّوا إلى «السقوط» – القبح – الذي ما من مخرج منقذ منه إلا الموت في سبيل الله، الجهاد. ونتيجة لهذا القبح الذي يكسو به الغرب المسلمين، يقوم هؤلاء بتمثل «الاحتقار» و«التقزّز» المسلّطين عليهم، بآلية النبوءة المتحققة ذاتياً: «إنهم يحتقروننا، ونحن نحتقر أنفسنا عندئذ، لأنه لم تعد لدينا نفس حقيقية، نفس مطمئنة».

---

1 – ف.خسروخافار، (عندما تتكلم القاعدة) غراسيه وفاسكل، باريس، ٢٠٠٦، ص٢٩٩-٣١٣.

في الرؤية الدينية لإحسان، يؤدي الشعور بالخطيئة أيضاً دوراً أساسياً: فباعتباره على صلة بالحداثة المدمّرة، الفاسدة، المتغطرسة، «تكون فرصة الخطأ في الحياة الدنيوية» مستمرة. ويؤكد هو نفسه أن «تقصيره بالنسبة للدين» يقتضي أن يعمل حتى «يُغفر له»، وهي حالة مهدي أيضاً الذي يتذكّر الفترات من حياته الماضية، عندما كانت ممارساته الدينية أقل تركيزاً، وكان يرتكب الخطايا وبخاصة المتعلقة بعلاقاته مع النساء. أما بالنسبة لمجيد فحادثته مع الحصان تشير إلى نهاية حياته الفاسقة: وقد طلب من الله المعونة فحذّره الله. وهكذا تشكّل حادثته كشفاً، بينما يظهر السجن أيضاً كامتحان وعقوبة. وما يدور في ذهن مجيد فرضيّة يمكن طرحها: «كشف» قد يعني أن حادثته كشفت له إلى أي حد يمكن أن يكون الله قريباً وحفياً.

والواقع أنه ما من ازدواجية بين الشعورين، فإحسان يضع نفسه نوعاً ما كنموذج يحتذى به، مع الاعتراف بأخطائه. لكن هذا البعد الفردي يتم إسقاطه فيما بعد ليشمل كل المسلمين: «لا أحد كامل، لكن على المرء التكفير عن خطاياه والتوبة، والجهاد هو الحل الأمثل: إذ تكفر عن خطاياك وتذهب إضافة إلى ذلك إلى الجنة [...]. وإذا ما أراد المرء النجاة فعليه العمل في سبيل الله، والموت في سبيل قضية الإسلام المقدّسة». وفيما كان التكفير يتم سابقاً بالصدقة والزكاة، يتم التكفير الآن عن الخطايا بتضحية المرء بحياته «وجودياً» (بالسجن، بالموت على سبيل المثال). وهكذا يصير الموت أفقاً من جهتين: فردي للإفلات من الخطيئة (يتطهر المرء قبل يوم الحساب)؛ جمعي للإفلات من «السقوط»، ومن الشهوات، وصد الغرب.

الفصل الرابع
«الإرهابيون الناشئون في الوطن»: من الاعتناق إلى التطرّف

النساء المرشحات للجهاد العالمي

إن حالة النساء الغربيات اللواتي اعتنقن الإسلاموية المتطرّفة مثيرة للاهتمام لعدة أسباب: أولاً، كلهن متحدّرات بالولادة من دين آخر غير الإسلام، ثم إنّهن نساء مستبعدات سابقاً من «الموت المقدّس». أخيراً، اثنتان من النساء الثلاث المدروسات أمريكيتان: فهنا أيضاً، يتصل الأمر بتطوّر حديث العهد، إذ كانت الولايات المتحدة تظنّ لوقت طويل أنها معفاة من ظاهرة «الإرهابيين الناشئين في الوطن»[1].

موربيل دوغوك

إن حالة موربيل دوغوك، أول امرأة انتحارية غربيّة مثيرة للاهتمام من جهتين: أولاً إن هذه الحالة تكشف عن ظاهرة «تغريب الإرهابيين»؛ ثم إنها تظهر كسابقة، بما أن النساء سابقاً كنّ مستبعدات من «الموت المقدّس» في سبيل الله. ولدت في بلجيكا العام ١٩٦٧، واعتنقت الإسلام وتطرّفت شيئاً فشيئاً. فبعد أن تزوّجت بتركي (زواجاً صورياً ربّما) تُطلّق وتعتنق الإسلام. وتتزوج من جديد بجزائري لتصبح ممارسة للشعائر الدينية أكثر فأكثر، وتغيّر اسمها إلى «مريم»، وتنتهي إلى الطلاق. في العام ٢٠٠٢ تتزوج بعصام غوريس، وهو مغربي ولد في ١٩٧٣، ووصل إلى بلجيكا حديثاً و«أسلم من جديد» في أوروبا نفسها. وبعلاقتها بعصام غوريس تصبح موربيل دوغوك متطرّفة وتنتسب إلى

---

1 – د. بيب، «التهديد الأوروبي للغرب» ذا نيويورك صن، ١٢ أيار / مايو ٢٠٠٤.

جمعيات إسلامية. ويقوم الزوجان بعدّة رحلات بهدف محدّد (تعلّم العربية وتلاوة القرآن) إلى المغرب. ولدى كل عودة يتبيّن أقرباؤها تحوّلاً (على سبيل المثال، إنها ترتدي غطاء الرأس، ثم الحجاب الكامل وأخيراً البرقع). وإذا ما كان أبواها يلاحظان تغيرات إيجابية، كخروجها من الإدمان على المخدرات والتدخين، فلديهما صعوبة في قبول محاولات الزوجين للتأثير عليهما وفرض ما يريانه من قواعد. في ٢٠٠٥ يغادر الزوجان بصورة نهائية إلى المغرب. في ٩ تشرين الثاني / نوفمبر تفجّر موربيل دوغوك نفسها في بعقوبة بالعراق، بينما يقتل زوجها قبل أن يتوصّل إلى تفجير نفسه[1].

لا يمكن لطفولة ومراهقة موربيل دوغوك أن تقدّما تفسيرات (فيما عدا موت أخيها ربما) لهذا السلوك المتهوّر، إلا أن بعض الملامح في شخصيتها - هشاشتها النفسية وميولها إلى التحطيم الذاتي - يمكن أن تقدّم بعض العلامات. فكتلميذة متوسطة في المدرسة كما وصفت، تفضّل متابعة دروس الأخلاق عوضاً عن الديانة الكاثوليكية، مع أنها مولودة لأسرة كاثوليكية وعُمّدت وتناولت قربانها المقدّس الأول. وهي صديقة لمجموعات هامشية، إذ مرّت بمرحلة البونك فإلى مجموعة من راكبي الدراجات النارية وإلى العديد من الزملاء. وتغادر الثانوية لتعمل في مخبزة. وبسبب إدمانها على المخدرات، تُسرَّح وتبدّل المخبزة حيث يُشتبه، هذه المرة، في أنها تسرق من الصندوق. بالنسبة لبول لاندو، وهو

1 - جيل دوبون «حكاية مسار الانتحارية البلجيكية!» الساعة الأخيرة، ١ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٥؛ أنتوني براون وروري واتسون. «الفتاة تذهب من مساعدة خباز إلى مفجّرة بغداد»، صنداي تايمز، ٢ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٥، نيكولاس واط: «من زقاق بلجيكي إلى تفجير انتحاري في العراق» ذا غارديان، ٢ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٥؛ عبد اللطيف منصور «انتحارية من أجل حب إرهابي مغربي»، ماروك هبدو؛ غريغوار كومهير، «من مونصوسور سامبر إلى بغداد» لالبير بلجيك، ١٥ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٧.

كاتب وباحث متخصص في الحركات الإسلاموية، يمكن تفسير افتتان هذه الشابة الغربية بالإسلام بنمو ميول سابقة. والواقع أن انجذابها إلى المجموعات الهامشية، البونك وراكبي الدراجات النارية يشير إلى «رغبة في الشهرة»[1]، و«ميل للاستفزاز وإرادة استعراضية»، بينما يدل تسلسل العلاقات الغرامية على «عدم استقرار عاطفي». فتجد في الإسلام وسيلة للثورة على القيم التي لقّنها إياها أبواها (القيم المسيحية على سبيل المثال) والقطيعة مع الكاثوليكية والمخدرات ومع عدم الاستقرار العاطفي. وفي الإسلام تكتشف «قانوناً أخلاقياً يسمح لها ببناء نفسها، والإفلات من دائرة المخدرات والسقوط»، وما تطبيقه الصارم إلا وسيلة لـ«الفرار من الابتذال» و«البحث عما يخرج عن القواعد وعن المألوف». فارتداء الحجاب، على سبيل المثال يظهر ليس كحماية وحسب بل كـ«بحث عن تفاخر» على الأرجح.

وحالة الأمريكيتين اللتين اعتقلتا في آذار / مارس ٢٠١٠ بتهمة التآمر لمقاصد إرهابية، كولين لاروز وجامي بولين - راميريز، تحطّم أيضاً أسطورة إمكان وضع صورة نموذجية للإرهابي. هاتان الصورتان تؤكدان الدينامية التي استهلتها مورييل دوغوك، أي إمكانية تطوّع نساء في الجهاد، كما تكشفان على كل حال أن الولايات المتحدة ليست معفاة منذ الآن من التحوّل إلى الإسلاموية المتطرّفة.

كولين لاروز

كولين لاروز الملقبة بـ«فاطمة روز» أو «جهاد جان» على الإنترنت، شقراء «ذات عينين خضراوين»، تملك «ملامح بطلة في مسلسل دالاس»

---

1 - ب. لاندو، «مورييل دوغوك، أول امرأة انتحارية أوروبية»، (في سبيل الله حتى الموت)، روشيه، موناكو، ٢٠٠٨.

و«نمـوذج الأمريكيـة المتوسـطة»[1]، تعتنـق الإسـلام في ٢٠٠٨، وتبـدأ في وضـع أفـلام فيـديو بأسـماء مـستعارة مختلفـة. وتؤكـد فيهـا «إرادتهـا في المـساعدة علـى أي شـيء. وتعثـر علـى قـضيتها في «الحـرب المقدسـة»؛ أخوتها هم «أخوة الجهاد» و«أب [أسامة بن لادن كما يبدو]». منذئذ وكما يشير ملاحظو الإرهاب من أنـصار أطروحـة «تغريـب الإرهـابيين»، يمكن للمهمـشين الغـربيين ممـن لـديهم مـشكلات مـع العدالـة في بلـدانهم، كمـا هـي الحـال هنـا، أن يجـدوا في التطـرّف الإسـلامي «عائلـة رحيمـة»: «فخيبـات الماضـي الشخـصية والإهانـات للكرامـة الشخـصية تنمحـي بإمكانية الثأر الوشيك والفاضل»[2].

وهي بوساطة الإنترنت تتوصل إلى الاتصال بناشطي الجهاد العالمي، وبما أنها تتمنى التضحية بحياتها كشهيدة، يأمرها المتصل بعملية قتل: «اقتليه، إنها الرسالة التي أوجهها لك». وتـرد عليـه قائلـة: «سـيكون هـذا هدفي حتى أبلغه أو أهلك دونه». ويكشف هـذا الـرد عـن الحالـة الراهنـة لإرهاب القاعدة: إذ ستعلم مسؤوليتها عـن الخيبـات أيضاً (وهـي أيضاً حالة محاولة الاعتداء التي قام بها ع.ف.عبد المطلب).

تم توقيـف كـولين لاروز في النهايـة في آذار / مـارس ٢٠١٠ بتهمـة التـآمر بهـدف الإرهـاب، فقـد كـان عليهـا قتـل رجـل سـويدي (رسـام الكاريكـاتور لارس فيلـك، الـذي رسـم الـنبي في ٢٠٠٧ بجـسم كلـب، كمـا يبـدو)، وقـد اتهمـت بأنهـا جنـدت علـى الإنترنـت جهـاديين. والواقـع أن النساء اللائي كنّ سابقاً «يستبعدن من الموت المقدّس» يحصلن على هـذا الحق بين رجال الجهاد العالمي، ولديهن غالباً دور الدعم النفسي ويقمـن

---

1 – كريستيانا ليونيت، «الشقراء المتفجرة»، جون أفريك، ٢٣ آذار / مارس ٢٠١٠.

2 – رول مـارك غيريشت، «الموجـة القادمـة مـن الجهـاديين»، دايلـي بيـست، ١١ آذار / مـارس ٢٠١٠.

بوظيفة التجنيد. كما يشير ماثيو غيدير، «في مواجهة الضغط الأمني، مروا من المذهب التنظيمي القائم على الخلايا إلى تجنيد الأفراد المنعزلين، القادرين على العمل منفردين دون دعم لوجستي»[١].

كانت حياة كولين لاروز تأثرت بزواج فاشل، وهو امتحان عسير تجاوزه، لأنها في ٢٠٠٥ تحاول الانتحار. وتوضح شرطة فيلادلفيا أيضاً: «في بحثها عن القيم الروحية، كانت أيضاً مدمنة على المشروبات الروحية [...]، وكانت حياتها بمثل قسوة أغنية من الموسيقى الريفية».

جامي بولين - راميريز

جامي بولين – راميريز[٢]، ٣١ سنة، أمريكية أيضاً، تعمل مساعدة طبية في كولورادو. بعدما تسجلت في دورة لدراسة الإسلام على الإنترنت نحو ٢٠٠٨، اعتنقت الإسلام في ٢٠٠٩ وأخذت تنشط في منتديات على الإنترنت، إنها «ترتدي الملابس التقليدية التي تغطي ذراعيها» و«لا يظهر منها سوى عينيها». واهتمامها بالإسلام، كما تقول أمها، «خرج من أي مكان». بعد بعض الوقت غادرت منزلها ووظيفتها إلى دنفر ثم نيويورك لتتزوج بـ«مسلم التقته على الإنترنت». وغيّرت اسم ابنها ذي الستة أعوام ليصبح «وحيد» وتقطع كل صلة مع أمها. وبعدما حصلت على مال للتكوين في الطب كما زعمت، ذهبت إلى إيرلندا، وأبلغت عائلتها السلطات باختفائها، موضحة بأن الرجل الذي كانت ستلتقيه كان إرهابياً على الأرجح. وقد تم توقيفها أخيراً في السويد.

هناك بعض العناصر من حياتها الشخصية قد تشكّل علامات لفهم هذا التطرّف. يصفها القريبون منها كـ«كلب صغير ضائع» (أخوها)،

---

1 – م. غيدير، ن. مورغان، (كتاب التجنيد لدى القاعدة)، سوي، س١، ٢٠٠٧.

2 – ف. أوكونيل، س. سيمون وإ بييريز، «في سبيل محبة الإسلام»، امرأة أمريكية ثانية اعتقلت في قضية الكاريكاتور»، ذا وال ستريت جورنال، ١٣ آذار / مارس ٢٠١٠.

«تبحث عن أحد يحبها» (أمها). بعد عدة زيجات فاشلة (تقدر بأربع بحسب القريبين منها)، «كانت تشعر بأنها وحيدة». «لم تحب قط ما كانته [...] كانت دائماً تبحث عن شيء ما». أما فيما يتصل باعتناقها الإسلام وتطبيقها الصارم أكثر فأكثر للقرآن، فقد كانت أمها تظن «أن الأمر لا يتخطى مرحلة، وأنها كانت تبحث عن نفسها». وعلى كل حال، تمكن ملاحظة أن عائلتها واعية بالطريق الذي اتخذته جامي بولين - راميريز. وبالفعل، يروي زوج أمها، وهو معتنق للإسلام أيضاً، بأنه قال لها يوماً: «ماذا ستفعلين، إلقاء قنبلة وتفجير شيء ما؟». فأجابته: «نعم، إذا كان الأمر ضرورياً». كما أنها «كانت تعلّم ابنها ذا الستة أعوام "كراهية المسيحيين"، الذين مصيرهم "الحرق في جهنم"». وقد تكون صرّحت بأنها تريد «ربط نفسها بقنبلة، من أجل القضية». وتوضح أمها قائلة: «عندما رأيت صور هذه المرأة [كولين لاروز]، قلت في نفسي "هذا ما كانت تفعله جامي". فقد كانت جامي ترتدي نفس زي تلك المرأة».

تتسم هذه الحالات الثلاث بسمات مشتركة، دون أن يكون في الإمكان إقامة صورة نموذجية. فكون النساء الثلاث مطلّقات (من مرة إلى ثلاث)، يبرهن على عدم اتزان عاطفي عميق وعلى نوع من الشعور بالوحدة. ولدى تطرّفهن، كلهن غيّرن أسماءهن. من الواضح أن تغيير الاسم هذا متصل بسرية الحركة ولكن هذا التعديل يذهب إلى أبعد من ذلك هنا. فعلى الإنترنت، يتعلق الأمر بـ«اسم حركي»، وغطاء ظرفي خاص باستعمال معين. والحال أن موربيل دوغوك تغيّر اسمها الأول إلى «مريم» وتغير جامي بولين - راميريز اسم ابنها وتسمّيه «وحيد». وهذا يتفق مع الاتجاه إلى القطيعة مع الأبوين، ومع الحياة السابقة، كما تبيّنه الدراسات التي ترجح فكرة «الولادة الثانية». ونتذكر من جهة أخرى أن متطوعي معسكرات التدريب يعدّون بحسب الوقت الذي أمضوه في معسكر التدريب. والثلاث جميعهن متحدّرات من عائلات كاثوليكية، ويمارسن

الشعائر نوعاً ما (توصف كولين لاروز بأنها «مسيحية متحمسة سابقة»؛ وقد استعارت جامي بولين - راميريز الكتاب المقدّس من جدتها؛[1] بينما عُمّدت موريبل دوغوك وتناولت قربانها المقدس الأول)، إلا أنهن ينكرن دين آبائهن ويخترن بأنفسهن دينهن. ومن ثم «انتبه» كل المقرّبين وبخاصة الأبوان إلى «التصعيد» نحو التطرّف لأن المعتنقات لم يخفين نواياهن (العامة على الأقل)، بنيّة إثارة الصدمة ربما والاستفزاز.

يبدو أن الشهادات المتصلة بهؤلاء المعتنقات الثلاث تبين أن الإسلام ملاذ ووسيلة للإفلات من الحياة المعيشة بما فيها من شقاء وجودي، والسير نحو إسلام صارم ومتطرّف حثيث أكثر فأكثر، لكننا لا نلاحظ التزاماً سياسياً حقيقياً يمكن التأكد منه بوضوح.

عمر فاروق عبد المطلب: «الذئب المنفرد»

تسمح حالة عمر فاروق عبد المطلب بتسليط بعض الضوء على البعد التفاعلي للالتزام باسم الإيمان، صباح عيد الميلاد ٢٠٠٩، يخيب هذا النيجيري في محاولة تفجير الطائرة ٢٥٣ أثناء طيرانها إلى ديترويت. وقد احتفت (القاعدة في شبه الجزيرة العربية) بعمر فاروق عبد المطلب باعتباره بطلاً نجح في «الدخول إلى التقانة الحديثة والمعقدة، واجتياز حواجز الأمن في المطارات الدولية» وفي «بلوغ هدفه»[2].

وقد تقدم عودة سريعة إلى حياته الماضية بعض المفاتيح المتصلة بحياته المضطربة وبتطرّفه.. ولد العام ١٩٨٦، من جنسية نيجيرية، عمر فاروق عبد المطلب هو الأخير في أسرة تشتمل على ستة عشر ابناً وابنة، والده عمرو مطلب من رجال البنوك الأغنياء وكان وزيراً للمالية في

---

1 - المصدر نفسه.

2 - بيتر سبيغل: جاي سولومون، «القاعدة تعلن عن مسؤوليتها عن المؤامرة» ذا وال ستريت جورنال، ٣٠ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٩.

نيجيريا سابقاً، وقد نشأ نشأة مترفة في نيروبي وتابع دراسته في مدارس شهيرة مثل مدرسة لومي البريطانية الدولية (مدرسة خاصة مفضلة لدى الأغنياء النيجيريين). وطبقاً لوسائل الإعلام النيجيرية، «يكون أثار الانتباه إليه بمواعظه المنتظمة لأقرانه»[1] وقد أطلقت عليه ألقاب مختلفة منها «ألفا»[2] (ويشير إلى رجال الدين المسلمين) و«بابا»[3] (بسبب تقواه). ويصفه أحد معلميه بأنه شاب «مهذب، لامع، ذكي ومجدّ جداً»، منوّهاً بشدّة تقواه أيضاً. ويصفه أستاذ التاريخ بأنه «تلميذ مثالي بالنسبة للمعلمين». ويلفت النظر أثناء دروس التاريخ بدفاعه عن الطالبان (قضية تحطيم تمثال بوذا في باميان). ويروي ابن عمه أيضاً بأن عمر فاروق عبد المطلب كان يستهجن مهنة أبيه كبنكي ويرى بأنها «لا أخلاقية» و«مخالفة للإسلام». بين عامي ٢٠٠٤ – ٢٠٠٥، يذهب إلى صنعاء لتعلّم العربية[4]، حيث يقوم بإدارة الجمعية الإسلامية. وينظم «"أسبوع الحرب على الإرهاب" للتنديد "بالاضطهاد الأمريكي، وانتهاء حقوق الإنسان في الشرق الأوسط"». ويصفه زملاؤه بأنه «كتوم ومتواضع».

في ٢٠٠٥، ينتقل إلى المملكة المتحدة ويتابع دراسته كمهندس في يونيفرسيتي كوليج أف لندن، حيث يحصل على شهادته في ٢٠٠٨. ويرغب فيما بعد بمتابعة دراسته في القاهرة، لكن والديه يفضلان

---

1 – كروليكي كيفين وجيريمي بولوفسكي، «اتهام نيجيري بمحاولة تفجير طائرة أمريكية»، رويتر، ٢٦ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٩.

2 – جون. ف. بيرنز، «التحقيق في الإرهاب تنظر إلى وقت المشتبه به في بريطانيا»، ذا نيويورك تايمز، ٣٠ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٩.

3 – مارك هوزنيبال، «تطرّف عمر فاروق عبد المطلب»، نيوزويك، ٢ كانون الثاني / يناير ٢٠١٠.

4 – كونستانس جاميه. «اعتداء فاشل: مسار الشاب النيجيري الإرهابي»، لوفيغارو، ٣٠ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٩.

إرساله إلى دبي لدراسة إدارة الأعمال ظانين بأنه «سيستفيد من بيئة متعددة الجنسيات حيث لن يكون معرضاً لتأثيرات متطرّفة». بعد وقت قصير من وصوله، يبلغ عائلته بمغادرته إلى اليمن «لدراسة اللغة العربية في معهد بصنعاء حيث كان تابع دروساً في الماضي»: «إنني لن أعود أبداً»، «لقد عثرت على دين جديد، إنه الإسلام الحقيقي»، «لم أعد ابنك»[1]. في هذه الآونة، يقوم أبوه وقد عرف ميول ابنه الدينية بإبلاغ السلطات الأمريكية مشيراً إلى أن عمر فاروق عبد المطلب يمثل «تهديداً للأمن»[2]. وهكذا نجد أنفسنا هنا أمام وضع الحالات الأمريكية نفسه: إذ يشعر الأبوان بتطرّف أبنائهم ويبلغان السلطات في الوقت الذي تنقطع العلاقة مع العائلة.

لا يمكن أن نستنتج السمات المتصلة بتطرّفه من أحداث حياته الماضية بقدر ما نستنتجها من مساره الفكري والروحي. فما من حادثة في طفولته أو مراهقته قد تفسّر هذا التطرّف. وبعض المعلومات تسمح بالظن أنه يفضّل الوحدة، لأنه أثناء دراسته، كان يقيم في شقة مستأجرة من قبل والديه عوضاً عن الإقامة في الحي الجامعي، ومن المناسب الإشارة إلى أنه «قليلاً ما تلقّى الاهتمام من والديه على الأرجح»[3]. والواقع أن الرسائل التي يرسلها على الإنترنت (على فيسبوك أو على المنتدى الإسلامي gawther.com)، تحت اسمه المستعار «فاروق ٨٦» تُظهر شواغل واهتمامات مشتركة مع الشباب من عمره (نتائج كرة

1 – دان ماكدوغال، «عمر فاروق عبد المطلب، سفر أحد الفتيان للجهاد» ذا صنداي تايمز، ٢ كانون الثاني / يناير ٢٠١٠.

2 – جون واريك وإلين ناكاشيما، «عائلة المشتبه به في الطائرة عبّرت عن قلقها إزاءه»، ذا واشنطن بوست، ٢٧ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٩.

3 – مارك هوزينبال، «تطرّف عمر فاروق عبد المطلب» نيوزويك، ٢ كانون الثاني / يناير ٢٠١٠.

القدم، نتائجه المدرسية وعلاقاته الغرامية، على سبيل المثال)، ومع ذلك فهو يذكر فيها أيضاً وحدته: «ليس لدي شخص أتحدث إليه. ما من أحد يستطيع مساعدتي ومساندتي وأنا منحطّ المعنويات ووحيد، لا أدري ما العمل»[1].

أضف إلى ذلك، أن تساؤلاته المتعلقة بعلاقاته مع الجنس الآخر، تندرج في إطار الإسلاموية الأوسع نطاقاً، كما تشهد على ذلك رسالة أرسلها على الإنترنت: «بما أنني أعيش وحيداً، فإن الدافع الجنسي الطبيعي يُضعفني وأنا أكافح للسيطرة عليه، وقد يدفعني بعض الأحيان إلى بعض النشاطات الصغيرة المحرّمة، وهذه المشكلة تجعلني أفكّر بالزواج لتجنّب الحرام».

إن قراءة الرسائل الموضوعة على الإنترنت من قبل عمر فاروق عبد المطلب تبيّن وعيه بأن مشكلاته الخاصة تنتصب - من قبله وبالاحتكاك مع الإسلاموية المتطرّفة - كنوع من «المقفز» نحو مشاغل أكثر شمولية: «وأعتقد أن هذه الوحدة لابد أن تقودني إلى مشكلات أخرى». ويمكن إعطاء مثال رسالته المتعلقة بالزواج، فعمر فاروق عبد المطلب يرغب في الزواج مبكراً، ويبلغ والديه بذلك، فيرفضان بحجّة أنه لم ينهِ دراسته. وهو ما يكتبه، دون ذكر والديه مباشرة، ولكن منوّهاً بـ«القواعد الاجتماعية لنهاية القرن العشرين التي تقضي بأن يحصل الشاب على شهادة، وعلى وظيفة وبيت الخ.. قبل أن يتزوج». ويتم هكذا تحويل المشكلة الخاصة التي تتعلّق به وبأسرته: «بصورة عامة إذن تتعلق تخيلاتي بمشكلات الإسلام. والنقطة السلبية هي أن هذه التخيلات تكون أحياناً كلية أكثر من اللازم عوضاً عن تركّزها على المدى القصير». وهذا يدعم أطروحة أن الإسلاموية المتطرّفة تكون ملاذاً وقالباً يمكن له

---

1 - إن حالة عمر فاروق عبد المطلب توضح تماماً مشكلة النوعية المذكورة آنفاً.

أن يصب فيه مشاغله الخاصة، وباعتباره مسلماً بالولادة من قبل والديه وتربيته، ولكن أيضاً «مسلماً في أعماقه» من خلال ممارسته و«مواعظه» بين زملائه، فقد جرت «هدايته الثانية»[1] – نحو الإسلاموية المتطرّفة – كما يظهر أثناء زيارته الأولى لليمن في ٢٠٠٤ – ٢٠٠٥.

يبدو أن التحوّل إلى الإسلاموية المتطرّفة في حالة عمر فاروق عبد المطلب جرى كرد فعل على قيم الحداثة الغربية، التي يجسّدها والداه على وجه الخصوص (يبدو أن مهنة أبيه لعبت دوراً أساسياً، كما أن من الممكن افتراض أنه خضع لضغط متزايد من أبيه بشأن مستقبله المهني).

الأصولية الفرنسية:
الأصولية كحاجز أمام التطرّف الديني؟

زيادة على إظهار أنه من العبث إقامة صورة نموذجية، فإن حالة حسين – فرانسوا[2] مثيرة للاهتمام باعتبارها توضح مشكلة النوعية. وبالفعل، يعرف حسين – فرانسوا نفسه كسلفي، والسلفية فرع أصولي في الإسلام. وإذ يوجد ارتياب فيهما، على كل حال، تظهر الأصولية كصمّام أمان ضد التطرّف الديني. والواقع أن الأصوليين عندما يعتبرون أنفسهم كـ«أنقياء» وبتطبيقهم القرآن حرفياً، يحاولون تخفيف التعامل إلى الحد الأقصى مع المجتمع «الكافر»، بعمليات انعزال. وهو موضوع الريبورتاج الذي بثّته قناة (TF1) «هاري روزلماك عند الأصوليين المسلمين»[3]. إن صورة المتحول إلى السلفية تهمنا في المقام الأول لتبيان

---

1 – ب. لاندو، «في سبيل الله حتى الموت»، روشيه، موناكو، ٢٠٠٨.

2 – استُجوب حسين – فرانسوا من قبل ف.خسروخافار. ومقابلته منشورة في (عندما تتكلم القاعدة)، غراسيه وفاسكل، باريس ٢٠٠٦.

3 – أوليفييه إسكريفا، سيريل هافودجيان: «هاري روزلماك مع الأصوليين المسلمين» ت.ف.١، ١٣ نيسان نيسان / أبريل ٢٠١٠.

صعوبة المحاولات لعمل صورة نموذجية لناشطي الإسلاموية المتطرّفة. وبالفعل هناك عدد من العناصر المشتركة أو المتشابهة على الأقل مع صفات الناشطين الذين تعرضنا لذكرهم سابقاً. فدراسة الصور المذكورة في الريبورتاج تبيّن أن الأصولية ليست بالضرورة «عميلة للإسلاموية المتطرّفة»[1].

حسين - فرانسوا

على غرار البعض من الفرنسيين ذوي الأصول المغاربية (إحسان، مهدي، مجيد) وبعض النساء المرشحات للجهاد (كولين لاروز، موربيل دوغوك) تعاطى حسين – فرانسوا المخدرات. وله أيضاً «ماضٍ ثقيل في الإجرام» (عنف، سرقة، اعتداء، سطو الخ.). وعلى نمط النساء الغربيّات، نلمس لديه شيئاً من عدم الاستقرار العاطفي: فقد عانى من طلاق أبويه وعرف العديد من زوجات الأب («أسرة جد مشتتة»)، وقد غيّر مسكنه عدة مرات، وليس لديه «أصدقاء ثابتون» و«قلبه يتقلب بين الفتيات».

حسين – فرانسوا، ٢٥ عاماً، له أم كاثوليكية وأب ملحد. بعد عدة أفعال إجرامية، وضع في مأوى كاثوليكي. وكغالبية معتنقي الإسلام من ذوي الثقافة المسيحية، لا يفهم عقيدة التثليث: «إن الله ليس شامبو: ٣ في ١، لم أكن أفهم».

يمكن تقسيم لقائه مع الإسلام المتطرّف إلى ثلاث مراحل متعاقبة. في البداية يقوم «صديق من التبليغ» بتلقينه مبادئ جمعية التبليغ. لكنه يرى «أن هذا ليس هو الإسلام». ومن ثم يعتنق الإسلام في تراب، محاطاً بخمسمائة شخص، وعليه النطق بالشهادتين وتلاوة دعاء. الجمهور يقبله ثم «يقيم الصلاة مثل الجميع». واكتشاف القرآن كان حاسماً في

---

١ – خسروخافار، (عندما تتكلم القاعدة)، غراسيه وفاسكل، باريس، ٢٠٠٦، ص٣٢١.

تطرّفه: إنه «يسمع الله». أخيراً ينضم إلى جماعة سلفية في مرسيليا، «جماعة المسلمين الأنقياء والمتشددين والأصليين، السلفيين». ويتبع منذئذ لوناً متطرّفاً من الإسلام. ويشرع أيضاً في الدعوة: وعلى غرار حالة موربيل دوغوك يحاول التأثير على أبويه، وبخاصة على أمه التي «تنفتح بصورة متقطعة». وبتوجيهه تعتنق زوجته الإسلام، لكنه يصفها بأنها «مسلمة رديئة» لأنها ترفض ارتداء الحجاب وتقبل قوانين الجمهورية، ويريد أيضاً إعطاء تربية إسلامية لابنته، بينما يتراسل وهو في السجن مع امرأة معتقلة ليجلبها إلى الإسلام.

في حالة حسين – فرانسوا بالضبط، نجد أنه اختار طريق الأصولية. وإذا ما كنا نعتبر الأصوليين غير عنيفين بصفة عامة، فإن حالته تبين أن الحاجز أمام العنف – السلفية الجهادية هنا – يمكن اجتيازه من قبل قلّة من الأفراد. فهنا يبدو أن قراءة القرآن دون رفيق كانت حاسمة، إذ يقول في نفسه «إن الجهاد استهواه لوضع حد للفساد». والغرب في عمومه وأمريكا على وجه الخصوص هما المستهدفان، على طريقة أسامة بن لادن الذي ينظر إليه كمثال يحتذى به. ويشير على كل حال إلى أن ابن لادن لا يسعى فقط إلى التدمير بل أيضاً إلى «إقامة مجتمع نقي، شرعي، يستند إلى الحلال ومكافحة الحرام». ولتبرير موت المدنيين، يذكر قانون القصاص: «ينبغي القيام بالجهاد ضد المجتمعات الفاسدة برمّتها. وإذا ما قتل البعض في المعمعة، أظن أنه أمر مقبول». والجهاد بالنسبة له دفاعي أيضاً («الكفاح من أجل الشعب المسلم في فلسطين» بخاصة)، والملاحظ أنه يصرح بإدانته للقنابل الحية.

إن حياة حسين – فرانسوا كانت تأثرت، بحسب الظاهر، بأحداث متعددة، انقطاعات أسرية (طلاق) ومكانية (تغيير المسكن) وإنسانية (اعتداء) ووجودية (جنوح). إذ يضع نفسه في قطيعة – نفسية على الأقل – مع أبويه ومع الغرب ومع العقيدة الكاثوليكية وقيمها، ويجري

لقاؤه مع الإسلام بحسب مصادفات اللقاء مع المسلمين، مع بعض التراجعات والعمل الشخصي (مع اكتشاف القرآن). ولدى اعتناقه الإسلام يترك الشك والوحدة وبرودة المسيحية إلى «جماعة المؤمنين [...] الذين يؤمنون ويصيرون واحداً في الإيمان»، «بغياب الشك والخوف»، إذ إنه يعثر في الإسلام على قانون كامل وبسيط. ففي مفهومه للعالم، الله موجود في المركز ويملك عدة «وجوه». الله المشرّع: «لست أنا الذي يقوله، إنه الله»، «إنه موجود في القرآن، إنه مقدّس». والله أيضاً هو الحامي: «ائتمن الله على امرأته وأولاده»، «إن الله أبعدني عنه [عن الفسق]». إن الله أفقٌ وتسامٍ: «إننا نحب في الله، في سبيل الله. لقد اخترتها [زوجته] لأن ذلك كان كشفاً من الله»، «إن الإسلام لا يعترف بعرق أو ببلد». إذا نظرنا لحالته وما عاشه يظهر أن الالتجاء إلى الله يطهّره ويقف سداً أمام شعوره بالذنب.

ومن جهة أخرى، نجد أن الصورتين المجازيتين اللتين تعنيان فقدان الإنسانية (انظر أعلاه) - الحيوانية والوباء - حاضرتان في خطابه: «نحن نسير إلى سيادة الحيوانية، إنها سدوم وعمورة، الأطفال تعساء ولا يبقى شيء. ويصبح كل هذا فظيعاً مع الوقت»، وقد كان اكتشاف القرآن بالنسبة له «وحياً»: «لقد انبثق النور في نفسي [...] مثل أصم يسمع من جديد».

الأصوليون في مرسيليا

يقدم ريبورتاج ت.ف.١[1] صوراً مختلفة لشباب تحوّلوا إلى السلفية في مرسيليا، جمال الذي تحوّل منذ ثلاث سنوات؛ سمير وجبريل اللذين تحوّلا منذ عام. ولقد قطعوا جميعاً علاقتهم مع حياتهم الماضية ليلتزموا معايير جديدة وطريقة جديدة في الحياة. وبما أنهم أنصار تديّن قوي

1 - أوليفييه إسكريفا، سيريل هافودجيان وإيريك كوسيغيان، «هاري روسلماك مع الأصوليين المسلمين» TF1، ١٣ نيسان / أبريل ٢٠١٠.

يملي عليهم طريقة حياتهم، فإنهم يتوجهون بوعي قد يقلّ أو يكثر نحو تديّن مغلق. عن وعي لأنهم يعتبرون أنفسهم جيوباً من الطهارة في قلب مجتمع «نجس» ينـدد بهم، لكن الانغلاق لا شعوري نوعاً ما، إذ تظهر مناقشة بين السلفيين والشباب من الحي ذاته الشعور بالخوف الذي يثيرونه (يقول رجل غير متديّن لشاب سلفي: «إنني أخاف أن أقول لك صباح الخير خوفاً من إزعاجك [...]، فما من مناقشة إلا في الدين»).

إن التديّن القوي الذي يمارسونه دفعهم إلى تغيير نمط حياتهم تغييراً جذرياً: فجمال «لا يرى نساء البتّة منذ ثلاثة أعوام [تحوّله]؛ وسمير غادر وظيفته كمربٍ ويشير إلى أن موقفه إزاء النساء قد تغيّر «مشاعري لم تعد منحرفة كالسابق»؛ وجبريل غيّر اسمه الشخصي. ولا تتم هذه التغييرات دون عناء، إذ يوضح جمال فيما يتصل بالنساء: «نحاول أن نغض النظر. وينصح الشباب بالصيام غالباً، إذا ما كان هناك إغراء حقاً». وجواباً على السؤال «وهل تصوم غالباً؟» يضحك قائلاً: «آه، أجل!».

إن تعريفهم للإسلام هو نفسه الذي ذُكر أعلاه من قبل غالبية المستجوَبين من قبل خسروخافار، مع تأكيد خاص على «الطهارة» (الوضوء والملابس بالخصوص). والشيخ سليم الذي استُجوب في الريبورتاج يؤكد أن أتباع الإسلام ينبغي أن تكون له الأولوية على قوانين الجمهورية (مثال ذبح الأضاحي في العيد)، حتى «ولو حاولوا أن يكونوا على أقل ما يمكن من التناقض مع القانون». ولا يعتبر الأصوليون أنفسهم كمتطرفين ولا يعتزمون الدخول في حرب مع المجتمع. ومن وجهة النظر هذه، يمكن لخطبة الإمام الهجومية نوعاً ما، أن تثير الدهشة: «إنهم أعداء الإسلام، يحاولون هدم الإسلام [...]. أين هي المساواة؟ إنهم يريدون نزع الحجاب والنقاب عن فتياتنا [...]. إنهم دائماً وراءنا ليبعدونا عن الدين». بالنسبة لجمال «إن الإمام يقول أشياء بطريقة تقوّي الإيمان»، موجداً شعوراً بالسكينة. وإذن فإن الخطبة

تعمل على «تفريغ» الكبت على حسب طريقة التطهير: إذ إن التمثيل الدرامي يسمح بالتطهّر من الانفعالات. كما أن الكفاح المعولم ضد الغرب ليس ضمن منطق الأصوليين: ويروي الإمام أنه ندّد في أحد الأيام بابن لادن في إحدى الخطب، فخرج نصف المصلّين من المسجد، «لأنهم يعتبرونه كرمز، وبطل». ويضيف: «والحال أنه قاتل». أتينا سابقاً على مفهوم «الشهيد». أما هنا فـ«الشهادة» هي المناسبة. مثل علامات السجود على الجبهة، وعلى الركبتين والقدمين، المعتبرة «علامات على الخضوع» لله، وقد تعتبر أيضاً طريقة في الشهادة على قوة الإيمان.

إن الأصوليين الذين استُجوبوا ليس لديهم تصوّر الموت نفسه الذي يتصوره من أتينا على ذكرهم أعلاه. وبالفعل، حتى لو «كانوا شباباً ويفكرون في الموت»، فإن الموت لا يشكل «أفقاً» بل لحظة محددة، وممراً إلى الجنة، وتعتبر الحياة الدنيا كامتحان («إنكم تفضلون الحياة الدنيا، بينما الحياة المستقبلية أفضل وتستمر وقتاً أطول» الإمام) والمكافأة هي الدخول إلى الجنة (فعند ذبح الأضاحي «للمسلم بكل شعرة من الصوف حسنة، لكن المكافأة الكبرى لنا هي الجنة»). فكرة الامتحان هذه في الحياة اليومية يدعمها كما يبدو التوسل إلى الله والتضرّع له لدخول الجنة.

أما فيما يتعلق بالبعد التفاعلي للتحوّل، فيصرّح سمير بأنه يهتم بصورة متزايدة بالإسلام «لأن الإسلام موضع انتقاد». وهذا يؤكد الاتجاه نحو تنامي اعتناق الإسلام أو إعادة اعتناقه الذي يلاحَظ منذ هجمات ٢٠٠١. والجميع يتألمون من الإقصاء ومن الخوف الذي يثيرونه («إن أخشى ما أخشاه أن يثير مظهري الخوف، وأن يكون هناك حاجز»، جبريل؛ «إن لدى فرنسا خوفاً من الإسلام، فإن رأوا ملتحياً قرنوه بالإسلام، إن ما يبعث الخوف هو الدين نفسه» الإمام) كما يتألمون من عدم اهتمام السلطات ومن نقص معرفة الفرنسيين بالإسلام.

القسم الأخير من الريبورتاج خصص لخطر الجنوح نحو الإرهاب، فيقدم الإمام «متديناً جديداً» «كان من الممكن انجرافه إلى الإرهاب». ويوضح الإمام بأنهم غالباً «قتلة سابقون، مجرمون، ومدمنو مخدرات [...]. يجدون أنفسهم في مأزق» ودوره هو أن يطمئنهم. فلا يوجد أي التباس لديه: «هؤلاء الأشخاص يتلاعبون بالدين لكنهم بعيدون عن حقيقة الدين»[1]، وفي الحالة المقدمة هنا، تأكدت ملاحظة أن الوصاية الدينية لديها وظيفة التأطير والحاجز ضد التطرّف و«العنف باسم الله» حتى في حالة الأصولية: «كثيراً ما دفعني الشيخ سليم للتساؤل [...] لقد تحدث معي عدة مرات، إنني أعرفه منذ سنوات، وقد وضعني كثيراً موضع التساؤل، وبفضله استطعت التمييز، لا ينبغي الانقياد، كنت أنقاد لأنني كنت أرى اللحية، والنقاب، فكنت أقول في نفسي، هذا مسلم صالح، وإذن أنقاد إليه». وهو أيضاً الدور الأساسي للصلة الاجتماعية مع أو ضد التطرّف الذي يسلّط عليه الضوء: «لقد بحثت كثيراً، وكثيراً ما كنت أخرج، إنهم يخرجون، يصطحبوننا إلى أماكن أو إلى مساجد حيث ننام. وبعد ذلك يبينون لنا بهدوء... بهدوء... [هؤلاء الناس يقولون لنا] بأنه ينبغي فعل كذا، ونأخذ حذرنا، ولا ينبغي أن تعيش هكذا. بعد ذلك الملابس، هناك الكثير من الأشياء، البدء أولاً بالملابس، ثم الحركات، ثم كنا ننام في المساجد، بعد هذا كان يجب الذهاب من مسجد إلى آخر. ومن بعد، شيئاً فشيئاً، حتى أن لدي صديق كان معنا، وعندما حصلت الأحداث في الجزائر تطوّع وذهب [...]. إنهم لا يقولون

---

1 – إنه السؤال لمعرفة ما إذا كانت الإسلاموية المتطرّفة «خارجية» أو ملازمة، وانحراف عن الإسلام. انظر على وجه الخصوص عبد الوهاب مؤدب، (مرض الإسلام)، لون الأفكار، باريس ٢٠٠٢.

لنا مباشرة «ينبغي القتال» بل «ستذهب إلى الجنة»، «سترى كذا وكذا» بهدوء وشيئاً فشيئاً، فإذا ما كان الشخص ضعيفاً سيذهب مطمئناً، سيذهب وهو على يقين».

عند دراستنا للصور المقدمة نتبيّن أنه ليس منطقاً ملازماً للأصولية بقدر ما هي عملية استبطان وظاهرة النبوءة الذاتية التحقيق اللتين تؤديان دوراً في الجنوح الممكن نحو التطرّف العنيف. ومع حياد صريح في السياسة، فإنهم لا يعارضون إلا لماماً القوانين المرعية[1]، حتى لو حدثت بعض الانزلاقات إلى أعمال عنيفة. ويشكل ١١ أيلول / سبتمبر في تمثلات هذه الجماعات منعطفاً، فمن قبل كانت تعتبر بالأحرى جماعات غريبة الأطوار، أفرادها ذوو سلوك «عتيق» وغير متلائم مع العالم الحديث، «مدّعون». أما اليوم فهم موضع شبهة ويثيرون الحذر، وهذا الحذر مع الاحتقار الموجّه إليهم يمكن أن يُستبطَنا، وبتطابقهم مع هذه الصورة بروح من التحدّي أو الاستفزاز، قد يفضي هذا بهم إلى الإرهاب.

إن البعد التفاعلي للانضمام إلى الإسلاموية المتطرّفة لا ينحصر مع ذلك في حياتهم المعيشة، فكما أشرنا سابقاً يبدو أن التذمّر وأوجه الضعف لدى الفرد توجد في حالة كمون، حتى اللحظة التي يتخذ هذا الانضمام شكل رد فعل على المعيش الشخصي، بتأثير حادثة نموذجية أولى أو من خلال تفكير شخصي أكثر امتداداً في الزمان. بالاتصال مع الإسلاموية المتطرّفة، تجري الأمور كما لو أن الناشطين يجلبون معهم ضروب قلقهم وشقاءهم الشخصي – أي صعوبات الحياة لديهم – إلى الحركة الإسلاموية المسماة متطرّفة. فالإسلاموية المتطرّفة بالنظر إلى

---

1 – إن إقرار القانون حول الحجاب، على سبيل المثال، لم يثر إلا القليل من التظاهرات من قبل الحركة السلفية.

طبيعتها واستراتيجيتها، تتخذ شكل خزان كبير وقالب يستطيع الراغبون المجيء إليه ليصبّوا فيه ضيقهم. وباعتبار أنها تعتبر نفسها «الإسلام الوحيد الصحيح والأصيل» مستهدفة جموع المسلمين، فينبغي عليها توسيع نشاطها تحت شعارات تبسيطية قادرة على جمع الحركة وخلق دينامية، ولهذا تعمد الحركة إلى إعادة توزيع التظلمات بإسقاط التساؤلات والمزعجات الشخصية على النطاق الدولي. وهذا ما يفسر جزئياً لمَ تظهر خطابات المستجوَبين المتعلقة بالغرب كأنها متماثلة من ناشط إلى آخر، إلا أنه من المناسب الإشارة إلى أن جزءاً من التظلمات الموجهة إلى الغرب موجودة قبل الانضمام (كحالة عمر فاروق عبد المطلب الذي يندد بمهنة أبيه).

لقد دُرست التظلمات الموجهة للغرب من قبل العديد[1] من المؤلفين ولن تكون موضوعاً للإسهاب هنا، وبإيجاز، إنها تستهدف الإمبريالية والغطرسة، الفسق والفجور، فقدان المعنى والشفافية في الغرب. فاستعمال مفردات «شيطاني»، «فاسق»، «معيب» من قبل الأفراد المدروسين هنا يسمح بالاستغناء عن خطاب طويل، إذ إن التصورات تكفي نفسها بنفسها بقدر ما تستدعي بالتعميم نتائجها. وهكذا فالتكلّم عن «الفسق» يتضمن «المعيب»، «الخليع»، «ذا الوجهين»، «المنطق الخفي»، الخ. أضف إلى ذلك أن كل هذه الصفات التحقيرية المتسمة بالانفعالية لا تخلو من حكم قيمة: إذ إن الخطابات منوطة بالرأي دون تسويغ عقلاني. فعندما ينطلق الناشطون في برهنة ما، سريعاً ما تتحول إلى عملية إقناع تلعب على العاطفة والانفعال. والأمر ذاته عندما يستدعي البعض نظرية المؤامرة التي تسمح بكل الاستسهالات.

1 - انظر ف. خسروخافار (شهداء الله الجدد)، س.١، ٢٠٠٢، ص٢١٧-٢٥١؛ خسروخافار، (عندما تتكلم القاعدة)، غراسيه وفاسكل، باريس، ٢٠٠٦، ص٢٣٥-٣٥١.

في المقابل، وبالنظر إلى المقاربة الفردية للظاهرة، قد يكون من المهم تسليط إضاءة أخرى بالتخفيف من هذه التظلمات أي بمقارنة التظلمات العامة بتلك الفردية. وهنالك جانبان متصلان بمفهوم الرغبة سيبحثان على وجه الخصوص.

العلم ولا شفافية العالم

إن غالبية الناشطين ليسوا «جهلة»: إذ تابعت أغلبيتهم الدراسة إلى ما بعد الثانوية، وتتكلم عدة لغات.

لدى دراستنا للسير التي أوردها المؤلفون، نلاحظ أن غالبية الناشطين الذين تابعوا الدراسة، حصلوا على تكوين علمي عالٍ (عمر فاروق عبد المطلب، حسن، إحسان على سبيل المثال)، وهناك دراسات تبيّن بالفعل وجود حساسية أكبر للدين لدى طلاب الفروع العلمية والتقنية، منها لدى الطلاب الذين تخصصوا في العلوم الإنسانية. وقد يكون التفسير الممكن هو أن المتخصصين في العلوم الإنسانية أكثر انغماساً في حوافز العالم، وأكثر تشككاً إزاء الإنسانية، وأكثر تعوّداً على تحليل الخطابات، زد على ذلك أن حقول الدراسة تلك لا تترك المجال واسعاً أمام الارتياب (الهندسة، الفيزياء، المعلوماتية الخ). وثمة فرضية أخرى تنظر إلى أن التعامل مع الأرقام والعمل في المالية أو الهندسة أو المعلوماتية يؤكد إدراكهم لعالم غير شفاف وبارد خالٍ من التضامن ومن الاتصال الإنساني. فالتفسير الحرفي للقرآن بأناقته وبساطته يجذب الذين يبحثون عن حل وحيد دون أي التباس.

بينما سيكون مفهوم التمرّد موضوع دراسة أدناه، يمكن أن نلاحظ منذ الآن أن الأفضل من جيلهم هم الذين يتميزون بتمرّدهم، فيبدو أنهم يشعرون بعدم قابليتهم للانقياد الأعمى لأنهم ينتقدون العالم والمجتمع،

والواقع أنهم منقادون من قبل رغبتهم في التغيير وبالبديل المتطرّف الذي يقدّم لهم.

الجاذبية والرفض من قبل الغرب: فساد الغرب

بعد تحليل خطابات الناشطين، لابد من ملاحظة أن الذين يندّدون بالغرب باسم احترام شريعة الله هم أنفسهم يشعرون نحوه بنوع من الافتتان. وتزداد كراهية الناشط للغرب عندئذ بقدر ما يكون هذا الغرب موضوعاً مرغوباً به لكنه ممتنع عليه، وهذه حالة مهدي على سبيل المثال الذي «أراد المجيء إلى فرنسا من أجل الانفتاح الفكري والحضاري»... و«الحرية»، أو حسن الذي عاش دائماً في فرنسا، ويعتبر نفسه فرنسياً. والواقع هو أن الناشطين يعون أن الأمر لا يتعلّق إلا بوهم وسراب. كما يقول إحسان، «لقد جعلنا أكثر قبحاً منه». ويستبطن الفرد عندئذ الاحتقار الذي ينفثه الغرب، ويمقت نفسه على طريقة كراهية الذات: إنه الشعور بالفصام الذي ذكره حسن. ويأتي الاتصال بالإسلام الذي يصلح الأنا ويوحّدها: فالإسلام بالنسبة لهم يعيد كرامة الأنا ووحدتها، فيظهر الإسلام كترياق تقريباً، يسمح بالتحرر من الرغبة في «التغريب». وما أن تنفد الرغبة حتى تتغلب التخيلات والأساطير.

يوصف الغرب، كما سنرى بالتفصيل فيما بعد، بأوصاف «الفوضى»: فهو عديم الشخصية، ولا معايير له، وهكذا فهو متعدد الوجوه، تفتن تارة وتنفر تارة أخرى، فبالإضافة إلى تلاعبه بالرغبات، يثير فساد الغرب لدى الناشطين المدروسين شعوراً بالذنب والخطيئة.

في زمن يتشخص الديني إلى الحد الأقصى، يبدو أن أحوال كل واحد النفسية وذاتيته هي التي ستوجه بطريقة حاسمة موقفاً دينياً، نحو تديّن مغلق أو منفتح.

من التجمع المحلي إلى الانتساب للجهاد العالمي

سواء بملاحظة الاتجاهات الحالية المتصلة بالجدل بين الدين والحداثة، أو بتحليل المسارات والخطابات أو ذاتية الناشطين المرشحين للانخراط العنيف باسم الله، فإن عدداً من الأفكار الدارجة[1] الشائعة في مجتمعاتنا قد تبين خطأها. وهكذا نجد بعض علاقات السبب بالنتيجة تفقد صدقيتها طالما أبقينا مشكلة النوعية في الذاكرة. ولدينا مثال بسيط جداً: فليس لأن النساء الثلاث اللواتي دُرِسن هنا، كانت لهن علاقات غرامية غير مستقرة، ومطلّقات، يؤهبهن هذا للهروب إلى الأمام وإلى العنف! ومن جهة أخرى، كما تبين سابقاً، قد تؤدي الأفكار الدارجة ليس فقط إلى وصم أناس أبرياء، ولكن أيضاً إلى الفشل في تحديد المشكلات الحقيقية؛ كما يكتب الروائي جونسبو عن حق بشأن عملية تفتيش في قضية قتل: «لا تفكروا فيما تبحثون عنه؛ بل فكروا فيما تجدونه. لمَ هذا الشيء في هذا المكان؟ هل ينبغي أن يكون هنا؟ ما معنى هذا؟ إن الأمر كالقراءة... إذا كنتم تفكّرون في I عندما ترون K، لن تتوصلوا إلى رؤية الكلمة»[2].

---

1 - من بينها «أطروحة عدم النضوج»، لأن الناشطين كلهم تجاوزوا المراهقة، ولديهم مشاغل البالغين؛ والأطروحات التي تقدم المرشحين للشهادة كيائسين؛ الخ.

2 - جونسبو، (شارع دون هم) ٢٠٠٢، غايابولار ٢٠٠٥، ص٢٢٥. تمكن الملاحظة بأنه عندما يقوم الناشطون بإعادة قراءة حياتهم الماضية وإعادة تفسيرها بهدف مطابقتها مع المنظومة الجديدة في الاعتقاد والإيديولوجية السلفية، يفعلون العكس بالضبط: إذ تتم إعادة التفسير هذه بطريقة بعدية وغائية.

الفصل الخامس

البعد الطائفي للسلفية الجهادية

فمن خلال هذا المنظور للدين وهو يعاد تركيبه بالاحتكاك بالحداثة، ينبغي علينا مقاربة أفق البحث عن الروحي السائد، كتحقيق للذات بخاصة، والاهتمام بالأصالة والسعادة في الحال. وإذا ما كانت غالبية الأفراد ستعيش علاقة الحداثة بالدين بطريقة غير صراعية نسبياً بالتكيّف، فلابد مع ذلك من التحسّب لظواهر النبذ ورد الفعل، وباعتباره اتجاهاً اجتماعياً قوياً، وفي توسع، فمن الضروري اعتبار الإشكاليات المختلفة المعترضة والتي تلامس في الوقت ذاته جوهر الفرد بالذات، كرغبة العيش مع الجماعة، والسعي إلى اليقين والبحث عن الهوية.

قبل تحليل البعد الطائفي للسلفية الجهادية، يبدو ضرورياً توضيح الجهة التي من خلالها ستتم مقاربة المسألة.

في البداية، إن لمصطلح طائفة [secte] معنى غير مستحب. ففي المخيلة الجمعية، يشكل تعصبهم وتطرّفهم ونشاطهم التبشيري، وخطورتهم وعدم تسامحهم، الجوانب الأكثر بروزاً للظاهرة. والحال، أن الظاهرة الطائفية ينبغي أن تفهم كطريقة خاصة في الاستشراك الديني. ومن بعد، حتى لو مارست الجماعة هيمنة نفسية على الفرد، فلا يجب التقليل من واقع أن الفرد راضٍ ومتطوّع. إن أطروحة «التلاعب الفكري» و«غسيل الدماغ» تقوم غالباً على النظر إلى الفرد كضحية (فأقارب موربيل دوغوك، على سبيل المثال، يصفونها بأنها «جُعلت متعصّبة»؛ وكان أقارب جامي - بولين راميريز يريدون «إيقاظها»). صحيح أن شخصاً تغويه طائفة هو غالباً هش من الوجهة النفسية، لكن مسألة

طبيعة هذه الهشاشة تبقى دون تحديد[1]. وهذا الضعف ليس فقط عابراً، كما تظهره الصور المدروسة سابقاً. وفي نهاية التحليل، يتقرر كل شيء في نفسية الفرد العميقة. فضمن الحركة الطائفية، يخضع الفرد في تصميمه لتأثيرين متناقضين: قوة التبعية التي تدفعه للاقتراب من الجماعة بينما تأمره قوة الحرية بمغادرتها. ويبدو هنا أن قوة التبعية هي التي تتغلب.

إن مسألة معرفة ما إذا كان بالإمكان وصف جماعات أو حركات منبثقة عن الإسلاموية المتطرّفة بالطوائف كالقاعدة على سبيل المثال، هي موضع نقاش بين الباحثين. والواقع أنه من المألوف تمييز المؤسسة الدينية من الطائفة. لكن الاختلاف الأساسي يكمن في مكان أعمق، في الاستعداد الأولي إزاء الحقيقة والآخرين والعالم. وفي الوقت الذي لم يكن المصطلح مشحوناً سلبياً في الأصل، يبقى اليوم غير مستحب، وما من شخص يقبل استعماله لوصف جاليته - بنفس طريقة «إرهابيو هؤلاء هم المقاتلون من أجل الحرية للآخرين»... والمشكلة ليست جديدة كما تبيّن على سبيل المثال معارك الإصلاح الديني إلى معارك الفترة الحديثة: إذ كان الرهان المركزي عندئذ هو تحديد نوعية الكنيسة. فالبروتستانت يرون أنهم في كنيسة المسيح الحقيقية ولم يتأخر الكاثوليك في التنديد بهم على أنهم طائفيون.

لِمَ السعي إلى التقريب بين بعض الحركات المتطرفة والطوائف؟ إنه في الواقع المسعى نفسه الذي يرمي إلى إقامة توازٍ بين الإرهابيين والأفراد الذين يعانون من أمراضٍ نفسية. ففي غياب تخصص مستقل لدراسة الإرهاب، لابد من الالتجاء إلى دراسات متعددة الاختصاصات، من أجل فهم الظاهرة. من هذا المنظور يمكن لعلم اجتماع الأديان أن

1 - أنظر أدناه مقاربة ك. بوبر.

يقدّم بعض المسالك. وفي حالة الإسلاموية المتطرّفة والسلفيّة الجهاديّة على وجه الخصوص التي هي موضع بحثنا هنا، يعتبر بعض الملاحظين القاعدة كطائفة. وهي حالة و.روا الذي يرى أن «القاعدة ليست إلا طائفة ألفية وانتحارية»[1]. وهي أيضاً الأطروحة التي يدافع م.ساجمان وهو أمريكي عنها، إذ يصف الجهاد السلفي العالمي كـ«حركة إحيائية دينية»[2]، والقاعدة باعتبارها «ضبابية» و«حركة» أكثر مما هي منظمة صلبة، تظهر كـ«طائفة عليا» وهو مصطلح نحته ف.خسروخافار - يجمع ما بين العديد من الطوائف. وفي الواقع، سيكون مصطلح الطائفة محصوراً بالرتب المنخفضة وبالخلايا التي تعد بعض الأفراد.

إن التقريب بين الجهاد السلفي العالمي وبين الطائفة مثير للاهتمام لأنه يسمح بإبراز عمليات الالتحاق والانضمام إلى الجماعة، أي الدينامية الموصوفة بالصاعدة، من جهة، وقوة الرابطة الاجتماعية من جهة أخرى، وعوضاً عن مصطلح طائفة الذي يظهر جد جازم[3] وغير مستحب، سنفضل الانحراف الطائفي: فالكلام عن انحراف طائفي يعني عرض مسار والتموضع في عمليات الانتساب.

من البحث عن المعنى إلى الحاجة إلى اليقين طلب يخلق العرض: «سوق المعاني»[4]

إن الرسالة التي تقترحها الجماعة تستجيب لطلب روحي: إذن هو الجانب الإيجابي للرسالة الذي يفتن الأفراد الساعين للمعنى، والباحثين

---

1 - و. روا، (الإسلام المعولم)، سوي، بوان إيسيه، باريس ٢٠٠٤.

2 - م. ساجمان، (وجه الإرهابيين الحقيقي)، دينويل، باريس، ٢٠٠٥، ص١٧.

3 - المصطلح يتضمن وجود «شيخ» وتراتبية صلبة أو أيضاً غسيل دماغ منتظم... وهي ليست من مميزات الشبكات الإسلاموية الحالية.

4 - ب. إتيين، (فرنسا في مواجهة الطوائف)، هاشيت ليتيراتور، س١ .، ٢٠٠٢.

عن أجوبة لتساؤلاتهم حول أنفسهم، ويشعرون بحاجة إلى معالم يهتدون بها . والأفراد يعترفون هم أنفسهم بهذه «الأسئلة الأساسية» (مهدي) كـ«ماذا لحياتي من معنى؟» على سبيل المثال. إنهم يرهنون حريتهم بالانضمام إلى حركة تشكّل صدى ليس فقط للجزء الأكثر اغترابا منهم بل أيضاً الجزء الأكثر ذاتية وعمقاً أي الحس الأخلاقي والمثال الروحي أو الأخلاقي (مهما كان موضوع التديّن في الإسلاموية المتطرّفة، هناك فعلاً اعتقاد في الجماعات التي تجمعها فكرة دينية). وحالة معتنقي الإسلام ثم الإسلام المتطرّف نموذجية هنا .

ويشير ب. شوفييه إلى هذا الالتزام الطائفي بمصطلح «علم أمراض اليقين»: «إن مقدار السيطرة التي تمارسها الطائفة الحقيقية على أعضائها، لا يمكن فهمها إلا بوجود طائفة كامنة تتدرج من قبل في نفسية العضو المستقبلي. لأن رأي العضو المستقبلي لا يستقر، كما تفترضه آليات الاستقرار نفسها، إلا انطلاقاً من نداء داخلي يعمل كقالب لا شعوري. فمن المهم الإشارة إلى أن جماعة إيديولوجية ما، تجذب فقط من هم «قابلون للانجذاب» من قبلها وتمارس نفوذها فقط على الأشخاص المنتظرين للنفوذ»[1]، إذ يوجد في الواقع حاجة وانتظار ورغبة في الخضوع والطاعة بصورة قبلية أو عرض باستعمال المجاز الاقتصادي.

- الهوليزم

تظهر الجماعات ذات الانحراف الطائفي في الوقت نفسه التي تعود الشعوبية في الميدان السياسي إلى الظهور. وهاتان الظاهرتان كاشفتان عن حقبة تاريخية يسود فيها التساؤل عن المستقبل والغموض الذي يولّد ضروب القلق. فالشك المؤلم يقود إلى البحث عن تفسير بسيط

1 – ب. شوفييه ب. مورهان، (٢٠٠٧)، «الوضع الطائفي، اعتقاد الجماعة وسيطرتها» مجلة علم النفس المرضي والتحليل النفسي للجماعة، ٢٠٠٧/٢، العدد ٤٩ ص٢٥-٣٨.

وكلّي بالأخص، أي تنامي الهوليزم، باعتبارها منظومة للتفسير الكلي[1]. وهذا يفضي أيضاً إلى السعي إلى استعادة المبادرة في مجتمع أصبحت إمكانية الفعل والمبادرة فيه محدودة نسبياً.

والعالم يفسر بوجود أعداء مقنعين في الظل. فما ستكون عليه جماعة إيديولوجية بدون هذا الدعم الذي يعطيه لها التنديد بالعدو والهرطقي؟ وهذا ما يوضحه فرويد «من الممكن دائماً جمع أكبر عدد من الناس بعلائق المحبة، بشرط، هو وجود آخرين خارجهم لتلقّي الضربات». إذ يقدّم العدو الوهمي تفسيراً[2].

وفي الوقت الذي يعتبر أتباع الديانات الكتابية أتباع الديانات الأخرى مصدر إثراء (بطرح الأسئلة، على سبيل المثال)، ينظر أتباع الجماعات ذات الانحراف الطائفي إلى الآخر كتهديد.

- تفسير العالم وتمثله

ليس ما يسود في الجماعات التي تعرف انحرافاً طائفياً ضمن الديانات الكتابية هو بديل كلّي بقدر ما هو انتقاء عقائدي. فالجماعات تستبقي وتُبرز، من بين النصوص المقدسة الشديدة الثراء، أحاديث للنبي ومقتطفات أعيد تفسيرها أو بُولِغَ في توظيفها بأسلوب غريب. ولهذا لا ينطبق وصف «المتعصّب» إلا على التفسير وليس على النصّ المقدّس بحد ذاته، إذ إن المختارات المحفوظة تفضّل في أغلب الأحيان موضوع القتال (الرجوع إلى علي على سبيل المثال: «لم يقاتل علي قط لكي يعود حياً، ولكن من أجل مثله الأعلى والدفاع عن الإسلام»، موسى) والكفاح ضد الكفّار، وموضوع الخطيئة من منظور يوم القيامة.

---

1 – ج س، (الهوليزم والتطوّر): «إن الميل في الطبيعة هو لتشكيل كل أكبر من مجموع الأجزاء عبر التطوّر الخلاّق» ماكميلان وشركاه، ١٩٢٦.

2 – سنستعيد بحث هذه الفكرة عند مقاربة صناعة كبش الفداء ونظريات المؤامرة.

- إن خطاب الأعضاء يتضمن:

- موضوع الصدام (الوصمة العنصرية التي يشكّل المسلمون ضحاياها على سبيل المثال)؛

- خطاب حول ضرورة التغيير (إنه البديل المتطرّف، فينبغي على العالم أن يتغيّر)؛

- الفاعلية بوسيلة الفعل الوحيدة الممكنة (إن الغرب الفاسق والمتغطرس يفسد المسلمين ويحطّم النظام الذي أقامه الله، فيضحي الجهاد فرض عين)؛

- عملية إخراج مشهد (الأدوار وزعت، والسيناريو كان كتب سلفاً من منظور أخروي)؛

- الرغبة في الاستمرار (التسامي على الموت)؛

- التخبوية (المسلمون «الحقيقيون») وموضوع العصر الذهبي (السلف الصالح)؛

- إدعاء الخصوصية («الحقيقيون»، «الأصليون»).

إن أعمال الطبيب النفسي الأمريكي هرون بيك[1]، وبخاصة دراسته حول مجموع المعارف والاعتقادات والتمثلات العقلية لدى الفرد في (التشوهات الإدراكية) ١٩٧٦، تقدّم ضوءاً لفهم ذاتية الناشطين في الجهاد العالمي. وبمعنى أوسع، يتضمن الإدراك أيضاً الآلية التي يكتسب بها الشخص المعلومة ويعالجها ويحفظها ويستغلّها.

وأول مبدأ يدافع عنه هـ. بيك يعالج أسلوب التفكير لدى الفرد: إذ ليس العالم الخارجي هو السبب في انفعالاتنا ومزاجنا، بل فقط هي التمثلات التي تكون لدينا عنه والأفكار التي تعتمل في عقولنا. ويذكّر هذا بمشكلة النوعية، وهذا يعني أن حادثة يعيشها فرد ما دون الاهتمام

---

1 - هـ. ت. بيك (العلاج الإدراكي لاضطرابات الشخصية)، غليفورد، س.١، ٢٠٠٧.

بها قد يتأثر بها آخر بصورة مختلفة جذرياً. وباعتبار الإدراكات ذاتية بطبيعتها، فقد تقود إلى رؤية مشوّهة بل مقلوبة تماماً للعالم.

إن مخطط بيك الإدراكي - البنى القاعدية للتنظيم الإدراكي الثابتة واللاشعورية لدى الفرد - يسمح بفهم العمليات التي في ضوئها يجري تفسير العالم. فهذه المخططات راسخة في الفرد وتجعله يرى العالم بصورة مبسطة وتوجهه بانتظام إلى أحكام وسلوكيات جاهزة. وفائدة هذه المخططات تكمن في أنها تتيح للفرد أن لا يعيد ابتكار كل شيء عندما يواجه وضعاً كان التقاه سابقاً. ولكنها من جهة أخرى، تعيق رؤية الواقع وتشوهها بشدة لأنها جد مختزلة.

وهكذا يمكن لنا أن نقارب خطابات ناشطي الإسلاموية المتطرّفة في ضوء التشوهات الإدراكية التي ذكرها هرون بيك.

أول هذه التشوهات وهو (المبالغة في التعميم) يقوم على استخلاص نتائج عامة، انطلاقاً من حادثة واحدة. وهي عمودية (في الزمان) عندما يقارن موسى الوضع الحالي في الجزائر مع قنبلة هيروشيما وناغازاكي. لكنها قد تنتشر أفقياً بالموازاة بين حادثتين: وهذه هي الحال عندما تُغفل نوعية المجتمع الغربي الذي يعيش فيه الناشطون لصالح صورة كلية لغرب موحَّد يجسد الشر.

ومع (مبادئ الانتخاب التعسفي) أو (إقصاء الإيجابي)، لا يحتفظ الناشط إلا ببعض الحوادث ويهمل البعض الآخر: فلا يركّز إلا على العناصر السلبية، وهو ما يجعله يرى الكل سلبياً، إذ يرى حسين - فرانسوا أن «أسامة بن لادن [...] يريد إقامة مجتمع طاهر وحلال يستند إلى الحلال ومكافحة الحرام».

أما مبدأ (المبالغة) أو، عكسه، (التهوين) فيقود إلى إعطاء حادثة ما أكثر مما تستحق من الأهمية أو أقل بكثير مما تستحقه. فبالنسبة لحسن

كان اليوم الذي أهينت فيه أخته هو الشرارة التي أفضت إلى تطرّفه: «انطلاقاً من هذه اللحظة، طرحت على نفسي أسئلة أكثر أهمية».

ويقوم (الاستنتاج التعسفي) أو (النتيجة المتسرعة) على استخراج نتائج خاطئة من واقعة، على شكلين. بقراءة أفكار الغير في حالة إحسان: «يريدون أن نكون منحطين ويجعلون منّا كائنات دون بني الإنسان». أو بتنبؤات متشائمة واعتبارها صحيحة. فيرى موسى أن «الجنس خارج الإطار الديني» و«المثلية الجنسية» و«هشاشة الزواج والأسرة» و«انعدام الحياء لدى النساء» هي علامات على الفساد العقلي للغرب. ومن هنا فالغرب غير قابل للإصلاح، ولم يبق سوى خيار «الحرب».

والمبدأ الخامس هو المحاكمة الثنائية التي لا يفكّر الناشط من خلالها إلا في الأسود والأبيض، كسلفي، «جماعة المسلمين الطاهرين والصلبين». أما الآخرون فهم «منشقون [...] ضالون»، «خاطئون». ويقول عن نفسه أن الجهاد يغريه «لإنهاء سيادة الفساد المنظم».

وعبر (التشوّه في الشخصنة) ينسب الفرد إلى نفسه المسؤولية عن أشياء مستقلة عنه هو نفسه، فإحسان على سبيل المثال يؤكد: «أريد توقيف الكارثة، إن هذا العالم عاليه سافله، فاسد».

و(المحاكمة العاطفية) كمبدأ سابع، ترفع العواطف إلى مرتبة البرهان. فحسن يوضح هكذا: «ليس إلا شيئاً فشيئاً، ومع تجارب مؤلمة لا نتوصل إلى الاعتقاد في البداية حتى ننتهي إلى الإذعان للحقيقة».

وفي المبدأ الثامن (الواجبات المزيفة) يحدد الناشط لنفسه أهدافاً ينبغي بلوغها وهو مقتنع بأنه الوحيد الذي يتصرّف تصرّفاً سليماً. إذ يعتبر حسين – فرانسوا نفسه «الوحيد الذي يقاوم» و«الوحيد الذي يتمرّد» و«يرفع راية الثورة».

والمبدأ الأخير (التصنيف) يقوم على إطلاق أحكام نهائية وعاطفية على الآخرين أو على الناشط نفسه: إذ يندد حسين – فرانسوا هكذا

بـ«امرأته كمسلمة مزيفة»، و«الشيطان» يمارس «إسلام مجاملة ونفاق، أسوأ من الكفر».

وهكذا يشابه الإنكفاء الطائفي إنكاراً ثلاثياً، فهو قبل كل شيء إنكار للآخر، ونفي للغيرية لأن الآخر تهديد وخطر (كما يوضحه مجاز العدوى الفيروسية). وهو أيضاً إنكار للغائية، إذ يضع الناشط حياته في خدمة قضية تتسامى على ديمومة الحياة البشرية (سنقارب هذا الجانب في القسم الثاني). أخيراً، السعي المحموم إلى طريق وحيد يقود إلى نفي تعددية الاتجاه، وتعقّد الأشياء.

الانتماء إلى أرستقراطية المحظيين

في الإطار الإيديولوجي، يمكن للانضمام أن يمثل رد فعل على تلاشي وضياع صدقية الأجهزة الاجتماعية - السياسية والدينية، وعلى الارتباك إزاء المنظمات الموجودة التي تتصف بأنها معقدة، وأحياناً مشبوهة وعسيرة المنال. وفي حالة الانضمام إلى الجهاد العالمي، فإن غياب دوائر التمثيل السياسي للأقلية المسلمة في المجتمعات الغربية يلعب دوراً على الأرجح. وهكذا يندد عدة ناشطين من المستجوَبين بالمقاربة الإدماجية الفرنسية وبالعلمانية التي ليست إلا ديناً جديداً، هو دين الدولة. فحسن من جهته، يستدعي النموذج الإنجليزي، الأكثر تسامحاً، حتى ولو لم يكن كما يقول خالياً من النفاق.

في رأي سمير أمغار[1]، يمكن تعريف التديّن السلفي كبناء «ديني - قانوني»، يستند إلى الاعتقاد بأن من الممكن لمسلم العودة بزمان دينه لبلوغ رؤية الأجيال المسلمة الأولى. والسلفيون إذ يعرّفون أنفسهم بأنهم «أهل العلم» ينوون إعادة بعث ما يحكمون بأنه «الإسلام الثابت»،

---

1 - سمير أمغار «فرنسا في مواجهة الإرهاب الإسلاموي: تشخيص للسلفية الجهادية» في (ما هي السلفية؟)، بإدارة ب. روجييه، ب و ف، باريس ٢٠٠٨، ص٢٤٣-٢٥٦.

الإسلام الأصيل. فالهوية الكليّة السلفيّة تنبني حول بعض الاستقطابات التصورية التي تهيكل طريقة في رؤية العالم.

- معرفة متحفظة

على الرغم من بعد صريح عن السياسة، يقدّم السلفيون مطالب سياسية ويندّدون على سبيل المثال بانعدام الاهتمام لدى السلطات («على السلطات أن تفكّر فينا بعض الشيء» جمال). فمن خيبة الأمل إلى التمرّد، تبدو وسائل الفعل وإمكانات المبادرات محدودة: وهكذا يستجيب السلفي بصورة سلبية على سيل المعلومات التي يتلقاها دون قدرة على تحليلها أو حتى الرد عليها. ومن هنا الافتتان بما يقدم له كبديل جذري أو الرغبة في الاطلاع على الأقل، أضف إلى ذلك، إغواء التماسك الذي يتمتع به خطاب مختزل، والانسجام الظاهر للأطروحات الخلاصية. وتستند الدينامية المقترحة في الإطار الإيديولوجي على الاكتساب المتدرج لمعرفة متحفظة، والاكتشاف بلغة جديدة لوقائع غير معروفة. وهذا ما يؤكده قول شاب سلفي كاد يتحوّل إلى الإرهاب: «يبينون لنا، بهدوء...، بهدوء... [...]. لا يقولون لنا مباشرة «ينبغي القتال» بل «ستذهب إلى الجنة»، «سترى هذا وذاك»، بهدوء، بهدوء، شيئاً فشيئاً».

- التمرّد

كما أشير سابقاً، إن عرض البديل المتطرّف، يسبقه نقد لسوء سير العالم والنظر إليه بشكل غير مُرْضٍ، وهكذا يمكن للتطرّف أن يعتبر وقفاً للخضوع، ورفضاً لمواصلة العيش في وجه بعض المعوقات.

قد تكون هذه المعوقات خارجية: كحالة إحسان الذي يربط تطوّعه للجهاد العالمي بالوضع السياسي في الجزائر. لكنها قد تكون شخصية أيضاً، عندما يختار الشخص القطيعة مع طريقة حياته الماضية، مثل تجربة الإجرام أو المخدرات. ففي حالة رد الفعل على الحياة الماضية،

يتخذ إقصاء الآخر معنى نوعياً: إذ يتعلّق الأمر بتعيين عدو مشترك يسمح بنبذ الشر خارج الشخص[1].. وإذا ما كان الشر متجسداً في الآخر، يكون الأنا عندئذ نقيّاً لا غبار عليه، ويمكن تخليصه. وتتم هنا شيطنة العالم الخارجي بمجموعه، باعتباره حاملاً للشر والفساد ولموت الجماعة.

في الحالتين - الخارجية والداخلية - إنه ليس الزهد أو خيار السلبية: بل هو رفض فاعل وواعٍ. وهذا ما يوضحه حسن في نهاية اللقاء: «لقد قمت بعمل بحثي حول نفسي؛ وهو عمل موجه نحو الداخل والخارج»[2]. وفي الوقت الذي كان التمرّد كامناً وصامتاً في الماضي أي في نطاق المشاعر، ينفجر منذ الآن إذ يبلغ وعي الفرد كلياً. وتناقض هذه النظرة الأطروحات التي تعتبر هؤلاء الأفراد عدميين. فهنا، هو رفض لما لا يمكن قبوله ومرجع إلى نظام بديل وليس حالة عابرة، ووعي الفرد هذا بأنه بلغ العتبة لما يمكن احتماله ينهي حالة السلبية الداخلية.

وكما رأينا سابقاً، يشير الأفراد المستجوَبون إلى أن الإسلام يرتقي بهم إلى الإنسانية. والاتصال بالإسلاموية المتطرّفة من جهته يتيح الوصول إلى مجموعة محدودة «المقاومة وحيداً [...] والتمرّد [...]، ورفع راية التمرّد» (حسين - فرانسوا) مدعوة لأن يخلصها الله ويكافئها بالدخول إلى الجنة. فوجود مشروع يسمو على الفرد ويتجاوزه، وحضور مخزون أخلاقي مشترك، والعناية بالمطامح الشخصية كل ذلك يبعث على الإجماع.

وإذن، يظهر المسعى السلفي كقطيعة مع الحداثة وملازمتها الفردانية، لكن التمرّد باعتباره استعادة للمبادرة وخياراً شخصياً، يظهر كضمان للحرية. ومن جانب آخر، يقود الخضوع إلى مذهب شديد

1 - إن تحديد التعامل مع المجتمع والاغتسال يسهمان في ظاهرة طرد الشر هذه.

2 - إنه التمييز بين الجهاد الأصغر (الخارجي) والجهاد الأكبر (الداخلي).

الصلابة إلى الولاء المطلق، والواقع هو أن معطىً إضافياً يدخل في الحساب من أجل بلوغ الحرية عن طريق التمرّد: هو الغضب. فباعتباره انفعالاً عابراً، إنه يتملك الفرد، على نقيض قول ألبير كامو - «أتمرد وإذن نكون»[1] - الذي يُدخل الإنسان إلى الإنسانية بتعلّم الحرية. إذ إن التمرّد يتضمن قدرة بنّاءة، بينما تمتلك الثورة الفردية الفرد ولا تفسّر شيئاً من أسباب رفض النموذج الذي تعبّر عنه. والفرد باستقلاله في تمرّده، يتكيّف ويبني دوافع رفضه، ويتابع تحقيق مشروع ما.

وهذه المفارقة في الفردانية المعاصرة قد لاحظها أيضاً ل. دومون[2]: «إن الفردانية كليّة القدرة من جهة ويتسلّط عليها نقيضها دائماً من جهة أخرى». والواقع أن الفردانية لا تعني نكران كل صلة مع جماعة دافئة وما يسودها من تضامن[3]. أما ج. ليبوفيتسكي[4]، فيشير إلى أن الفردانية تترافق في أغلب الأحيان «برغبة الاجتماع مع الأقران، مع أناس يتقاسمون الشواغل الآنية والمحدودة ذاتها. إنها النرجسية الجماعية: إذ نجتمع لأننا متماثلون، ولأننا نتطلّع مباشرة إلى الأهداف الوجودية نفسها». وبهذا المعنى، يمكن وصف الانضمام إلى الإيديولوجية السلفية بأنه طائفي من حيث أنه اتّباع للحديث والقرآن. أما معنى «القطع» فثانوي إذ: «باعتبار الظروف المبينة (التي تمس مثلاً العلمانية واستبعاد الدين إلى الفضاء الخاص) التي يشعر بها الناشطون، يبدو

---

1 - أ. كامو (الإنسان المتمرّد)، ١٩٥١.

2 - ل. دومون، (بحث حول الفردانية، نظرة أنتروبولوجية حول الإيديولوجية الحديثة)، لوسوي، باريس، ١٩٨٣.

3 - وهي ليست الحالة هنا، إذ إن الأفراد يستدعون تحقيق الأمة الأصيلة، كجماعة عضوية ومتضامنة تجمع كل المسلمين تحت شريعة الله.

4 - ج. ليبوفيتسكي، (عصر الفراغ، بحث حول الفردانية المعاصرة)، باريس، غاليمار، ١٩٨٣.

ضـروريا القـضاء علـى الـشر المتجـسد ـ الغـرب، وإقامـة «مجتمعـات إسلامية مغلقة» (إحسان). فالتمرد إذن ليس رفضاً لكل المعوقات: بل نبذ للمعوقات المعتبرة غير شرعية، أي المناقضة للنظام الذي شرعه الله.

يمكن أن يكون التوازي مع الانضمام إلى طائفة باعثاً على الاهتمام. فحتـى لـو كانـت الـديناميات مختلفـة – يتعلّـق الأمـر هنـا بالـديناميات الصاعدة –، فإن مراحل الارتباط متماثلة، إذ إنها الشخصية التي تتحول عبر مراحل متتابعة: أي باختلال التوازن، وإعادة البناء ثم تقديم الدعم. ومن ثم إنها ظاهرة التخلّي عن الانتماء.

هنا، سيجري اختلال التوازن بفضل حادثة نموذجية أولى، صادمة للفـرد، تـثير الـشكوك والتساؤل بعمـق. وتـتم إعادة البنـاء بالاتـصال مـع الإسلاموية المتطرّفة مع اكتشاف قانون جديد للسلوك، والانضمام إلى جماعة جند النبي. ويقدّم الدعم مـن قبل الجماعـة: فالأفراد إذ يعيشون فيما بينهم يدعمون بعضهم بعضاً ـ معتقداتهم. أخيراً، قد تأخذ مرحلة التخلّي عن الانتماء أشكالاً مميتة، ـ بعض الأحيان، عندما يقرر الفرد التضحية بنفسه للتكفير عن أخطائه، أو الموت ـ سبيل دينه.

- تجمع محلي

إن الالتحاق بجماعة إسلاموية متطرّفة يعني قبل كل شـيء الانـضمام إلى كل متآلف، فيه يتعرّف الأفراد بعضهم على بعض باعتبارهم يحملون نفـس التطلّعـات الوجوديـة، وكمجتمـع مـصغّر حيـث يتـدعّم الأعـضاء ـ معتقدهم المشترك بالهروب إلى الأمـام ـ الطائفيـة. وـ حالـة الـسلفيين، المقصود قبل كل شيء التطبيق الحرـ لأوامر الله ونواهيه، ويلعب مفهوم الطهارة دوراً مركزياً، سـواء علـى الـصعيد المذهبي والـشعائري أو المتـصل بالمعـاملات الاجتماعيـة. وهـم يـدّعون الأصـالة قبـل كـل شـيء بتطبيـق الإسلام الأصلي: وبتحررهم من كل مـوروث المفكّرين المسلمين يتوصّلون

إلى النقاء. ويسعون إلى حالة النقاء يومياً: مادياً بتطبيق الشعائر بخاصة، ولكن عقلياً أيضاً بعدم استعمال أطر التفكير للمجتمعات الغربية. فتصير الممارسة شمولية إذن: فحتى لا يحيد الفكر إلى خارج الجماعة، لابد من الحد من الاتصالات، وهذا يفضي إلى عملية انعزال تؤدي إلى انكفاء وحاجز إزاء المجتمع المحيط قد يشابه الزهد.

- الانتماء إلى الصفوة وبناء تراتبية اجتماعية جديدة

إن تطرّف التطوّع يقوم قبل كل شيء على الشعور بالانتماء إلى الصفوة: أي أولئك الذين يعلمون والناجين. إنهم «جماعة الأطهار والصلبين» (حسين – فرانسوا)، «المسلمون الحقيقيون»، «السلف الصالح»، «جند النبي» (مجيد) في الخطابات، الذين يسميهم ك.خسروخافار «أرستقراطية المحظيين».

يرى السلفيون أن تصوّرهم للإسلام فقط هو الصحيح، باعتبار أن الاتجاهات الأخرى في الإسلام منحرفة. والجماعة الطائفية تقيم دائماً، بإلحاح قد يقلّ أو يكثر، فصلاً واضحاً بين أفراد الجالية – المجموعة الصغيرة للمحظيين الناجين أو الذين لديهم الحظ في الانتماء إلى الصفوة ومعرفة العلم الحقيقي – وبقية العالم التائهين في الخطأ. لكن التقسيم بالنسبة لحسين – فرانسوا أكثر عنفاً أيضاً، إذ إنه يعارض «جماعة المسلمين الأطهار الثابتين» ببقية العالم المشيطن.

وهم يدعمون الإدّعاء بأنهم يتكلمون «كلام الله الحقيقي» انطلاقاً من قراءتهم المسمّاة تنبؤية، القائمة على وجود «الطائفة الناجية» و«الطائفة المنصورة». فالله قد منح الغلبة الأخلاقية والرمزية للمؤمنين المتقين كما يقولون. والادعاء بالحصول على نعمة النجاة هو سبب الشعور بالاصطفاء الذي يميز السلفيين، سواء على الصعيد الفردي أم الجمعي، ويتأكد هذا الشعور بالاصطفاء من جوانب مختلفة، فغياب

الشك والخوف لدى المعتنقين الجدد ناجم عن حماية الله المنجي والحاضر دوماً.

وسلوك هؤلاء الشباب الذين ينضمون إلى الحركة السلفية يتغير. فلم يعودوا يعدون في صنف «الشباب»، «الفرنسيين» ويصيرون تابعين للإسلام الحق، الثابت والسامي. إن دراسة مفهومي الشهادة والقداسة في الدين الإسلامي تتجاوز ميدان هذه الدراسة، لكنهما مركزيان[1]. وتظهر صيرورة الفرد عضواً في الجماعة للتابع الجديد حظوة واصطفاء وحظاً فريداً... إضافة إلى كونها وسيلة للإفلات من الشك والارتياب، ومن التساؤلات الوجودية التي تخامره. وشعوره هذا بأنه يشكّل جزءاً من عدد المصطفين القليل، يحثّه على الانخراط بكليته في الجماعة. فينكب بحماس على الدراسة وأداء الشعائر، ويضع نفسه في خدمة الجماعة، ويصير داعية يسعى لجلب الآخرين الضالين إلى الحقيقة. ويشعر السلفيون بالرفعة من وجهة نظر دينية، إذ بادعائهم التمسك بالمنهج الشرعي والمهارة في معرفة الشريعة، فإنهم يمسكون بالحقيقة الوحيدة النهائية – وهي سمة مميزة لموقف طائفي.

الجدير بالذكر، على كل حال، الإشارة إلى أن لهذا البعد الطائفي في السلفية حدوداً وبخاصة في فرنسا، وبالفعل، كما ينوّه م. أدراوي[2] «فإن الروح الاجتماعية السلفية تحافظ على علاقة معقدة مع الروح الاجتماعية الفرنسية، على الرغم من خطابات القطيعة، فغالبية السلفيين يفضلون الاستثمار المادي والروحي في «أراضي الكفر» على «الهجرة النهائية النافعة». والواقع أنه عندما تذكر المغادرة إلى بلدان

1 – الرجوع بالخصوص إلى د. توماس (السلفية)، محاضرة في جامعة كل المعارف.

2 – م. أدراوي، «أن يكون المرء سلفياً في فرنسا» في (ما هي السلفية؟) ب.و.ف. باريس ٢٠٠٨، ص ٢٣١–٢٤٢.

الخليج بخاصة، يتصل الأمر بمشروع مبهم نوعاً ما («الذهاب إلى بلدان الخليج للعمل» مجيد) أو بأسوأ الاحتمالات (وهي حالة الإمام سليم الذي يعزم على تسجيل ابنته في مدرسة إسلامية كي ترتدي الحجاب، وإذا استحال ذلك سيغادرون، فهو لا يتخيّل أن لا ترتدي ابنته الحجاب).

ومن جهة أخرى إن السلفيين في الأغلب الأعم من نموذج «الأتقياء» وليس «الجهاديين» وينظرون إلى مشروعهم على أنه إعادة المجتمع للإسلام.

إن اختيار إسلام متشدد يدفع أتباعه إلى أنماط من المخالطة التي تفضي إلى شكل فريد من التآلف ضمن المجتمع الكافر، تود هذه المخالطة أن تكون تكيّفاً مع الوضع الفرنسي. وهي الحال في الميدان المهني، على سبيل المثال: فبممارسة إسلام متشدد، تصبح الممارسات عائقاً أمام وظيفة مأجورة (سواء بالنسبة للموظف أم لصاحب العمل)، إذ عمل حسين - فرانسوا «ثلاثين عملاً» تقريباً، منذ اعتناقه الإسلام (لم يوضح هنا إذا ما كان يتكلّم عن اعتناقه الأول للإسلام أو عن تحوّله للتطرّف). ولهذا يأمل الكثيرون أن يكون لهم عملهم الخاص بهم. وهنا أيضاً، يكون الاقتناع بالانتماء إلى جماعة المصطفين الصغيرة مركزياً، فلهذا السبب، كما يقولون، أفلتوا من وضعية الأجير. بالإضافة إلى أنهم وهم يحسّنون من وضعهم الاجتماعي - المهني يحصلون على تأكيد وضعيتهم كمصطفين (إذ إن النجاح في الدنيا يعتبر علامة على الاصطفاء الإلهي).

على الرغم من معارضتها الجذرية للنظام الاجتماعي والسياسي الفرنسي، فإن السلفية كما يعيشها بعض الشباب متشربة، بطريقة لا شعورية، بمواقف سائدة في المجتمع الفرنسي، مثل الحذر من السياسة، والانكفاء إلى الفضاء الشخصي، أو أيضاً جاذبية النجاح المادي. وإذا بقينا في الميدان المهني، نجد أن الإقبال على وضعية المقاول يتقاسمه

جزئياً العديد من الفرنسيين، كما يشهد على ذلك تزايد عدد المقاولين المستقلين في ٢٠١٠[1].

إن الرغبة في الـ«نحن» التي ينصهر فيها الأفراد ضمن جماعة عضوية هي مركزية إذن، ويتصل الأمر بتجديد روابط حسن الجوار، وترميم أشكال التضامن الأولية الغائبة عن عالمنا الحالي. فالجماعة النخبوية تستجيب إلى حاجتين كما يظهر: إذ المقصود هو الغوص في مجموعة بالتماهي مع الآخرين، وفي الوقت ذاته الطفو من بين الجمهور بطريقة اصطفاء الأفضل.

- الانضمام إلى الحركة الجهادية العالمية

بعدما درسنا الديناميات العاملة على صعيد الفرد والمجموعة المحدودة التي ينضم إليها، من المناسب تحليل علاقة الناشط بالآخر، كما تظهر في ذاتية الناشطين، بالتموضع ضمن مقاربة غائية الجماعات.

وقبل تفحص العلاقة مع الآخر باعتباره عدواً، لابد من توضيح كيفية انضمام المجموعات الصغيرة التي تعد بعض الأفراد، إلى الحركة الجهادية العالمية بمجموعها.

يبدو أن الحركة بسبب بُعد المجموعات الطائفية الذي درسناه فيما سبق تسهم في حركة انغلاق بل زهد. والواقع، أن الأمر يتعلق أكثر بـ«الاتباع» (ضمن منطق الحركة) منه بـ«القطع» (الذي يؤكد أكثر على الجانب السكوني)، فبالإضافة إلى تسليطه الضوء على بعده الاجتماعي[2]، إن الدينامية هي دينامية استمرار أكثر منها دينامية قطع، وبهذا المعنى، تحلل الدراسة التي قام بها م.ساجمان عملية الالتحاق

---

1 - ١٥٣٠٠٠ مقاول مستقل عامل في نيسان / أبريل ٢٠١٠ (المصدر INSEE).

2 - م. ساجمان (وجه الإرهابيين الحقيقي، دونويل، باريس، ٢٠٠٥، ص٢٤٩) يرى أن «من الأنسب إرجاع الإرهاب إلى محبة الجماعة أكثر من كراهية الخارج».

بالجهاد السلفي العالمي بالتموضع إلى جانب المجاهدين بالقوة[1]. ويميز المؤلف بين ثلاث مراحل متتابعة في الالتحاق: الانتماء الاجتماعي، نوبة من الخشوع الديني، ثم قبول إيديولوجية الجهاد السلفية الذي يجعل الدخول إلى الحركة رسمياً باكتشاف رابطة تقود إليها.

والعنصر الحاسم هو الرابطة الاجتماعية[2]، سواء تعلّق الأمر بمجموعة صغيرة أم بجماعة الجهاد العالمي، إذ تتخذ هذه الخلايا شكل (BOG)[3] «مجموعة أشخاص». وهذه الخلايا من خلال طابعها

---

1 - نلاحظ لدى ناشطي الإسلاموية المتطرفة الذين درسناهم سابقاً، كما لدى العينة التي درسها م.ساجمان، غياباً شبه تام للعمليات النازلة، من المنظمة إلى الفرد، ولا يبدو وجود برنامج تجنيد حقيقي ولا غسيل دماغ. ويبدو أنها ثانوية فيما لو وجدت، إذ إن مبادرة التحوّل فردية، كما أن التوجيه نحو التديّن المسمّى مغلقاً يعتمد على الميول النفسية الفردية. ومن جهة أخرى، ينوّه م.ساجمان بعقبات أخرى: «إن هذه الأطروحة مثل نقيضها في الجاذبية الإيديولوجية [إن إيديولوجية جذابة تستطيع بقوة إقناعها فقط الدفع بامرئ إلى الانضمام للمنظمة التي تجسّدها] تصطدم أيضاً بمشكلة النوعية الأساسية. فإذا كان الكثير يتعرضون للإيديولوجية السلفية في الجهاد العالمي، لماذا يندر الذين ينضمون إليها؟ [...] وهناك بعض أعضاء الجماعات المقاتلة المسجونين اليوم يعترفون بأنهم ارتكبوا خطأً باستعمالهم العنف باسم الله. وإذا ما كان غسيل الدماغ من القوة بحيث لا يستطيع إرجاع الضحية إلى عقله إلا المبرمجين، لماذا يتوصل البعض إلى ذلك دون أية مساعدة إلا من بعض الكتب التي يزوّدهم بها عائلاتهم؟ [...] وحجتي تكفي وحدها لتفسير تحوّل المرشح المحتمل إلى مجاهد سلفي مخلص، دون حاجة إلى الاستعانة بغسيل دماغ غامض».

2 - إذا ما كانت الرابطة الاجتماعية كالصداقة والقرابة ثابتة، يبقى أن من الصعب قياسها على كل حال، إذ إن الناشطين يفسّرون التحاقهم بأسباب ذات طبيعة إيديولوجية.

3 - اصطلاح ابتكرته الشرطة الكندية للإشارة إلى المتهمين بمحاولة هجوم الألفية على مطار لوس أنجلوس في ١٩٩٩ . انظر س.ويليامز، «صلة الخلية الألمانية بـ٩/١١ مفصلة»، لوس أنجلس تايمز، ٢٠٠٢/٨/٣٠: «إن أعضاء هذه الخلية يتقاسمون العقيدة الدينية ذاتها، وطريقة الحياة الإسلامية ذاتها، والشعور ذاته بأنهم لا ينتمون إلى بيئتهم الثقافية»؛ انظر «مجموعة صغيرة الآن وتهديد واسع في الولايات المتحدة» لوس أنجلس تايمز، ٢٠٠٧/٨/١٦، من وجهة نظر سياسية، قد يسمح الانتماء إلى BOG بصنع مناضل سياسي، على طريقة الإرهابيين الناشطين في إيطاليا أثناء أعوام ١٩٧٠ .

العفوي، وبعدها الطائفي، وطبيعة الروابط الاجتماعية ضمنها، تميل إلى الانعزال والانسحاب، وهو ما يحمي المجموعة، ويحرمها في الوقت ذاته من العلاقات مع حركات العالم الخارجي. ودون الحصول على اتصال مع الجهاد - «الصلة الضعيفة» بالمعنى الذي قصده غرانوفيتير[1] - تصير المجموعة شيئاً فشيئاً إلى العزلة. وتشكّل الصلة الضعيفة في مستوى القاعدة الشرط في فاعليتها (إذ تقدّم المهارات والإسناد اللوجستي) بل وفي وجودها (لأن القاعدة في مجموعها تتخذ شكل شبكة عالم مصغّر) وتكون بدونها تجمعاً لمجموعات متفرّقة ومستقلّة. أما في مستوى الـ(BOG) وفي غياب صلة تقود إلى الجهاد العالمي، لا يبقى المرشحون للجهاد العالمي إلا متعاطفين، يرغبون في التطوّع لكن من دون وسيلة فعلية لبلوغه[2]. وإذا ما كان الأفراد في مستوى الـ(BOG) متشابهين نوعاً ما، فيبدو أنه في مستوى الصلة الضعيفة تتلاشى الأجندة المحلية كالشواغل الفردية لمصلحة أهداف كليّة، هذا اللقاء مع صلة قد يكون مرغوباً به ويُسعى إليه لكنه يحافظ عموماً على طابع

---

1 - مارك غرانوفيتير، (قوة الصلات الضعيفة: إعادة النظر في نظرية الشبكة)، ١٩٨٣، يوضح م. غرانوفيتير أن المجتمع ليس بحاجة فقط إلى «صلات قوية» بل أيضاً إلى «صلات ضعيفة» قائمة على لقاءات عرضية. لأن «الصلات الضعيفة» جسور تسمح بالترابط الاجتماعي.

2 - حول هذا الموضوع، يرى م. ساجمان أن القبول الرسمي في الجهاد وبلوغ رتبة «المجاهد الحقيقي»، يمر بالضرورة على التدريب في أفغانستان أو ماليزيا أو الفيليبين أو في السودان. ويتضمن الإدماج الرسمي بصورة خاصة حفلاً رسمياً يقترب من طقس الانتقال، ولا يقدّم التدريب «خبرة إرهابية» وحسب بل يُكسب بالأخص الثقة وروح الجماعة. لكن هذه المرحلة من التدريب لا يبدو أنها منتظمة حالياً ولا تكاد تقارب برنامجاً من ثلاثة أعوام يُلاحَظ المتطوّع خلالها ويجري تقييمه. ففي الوقت الراهن، ونظراً للظروف المستجدة، أفضى ضياع الميدان الأفغاني إلى إضعاف القدرات العملياتية للقاعدة، فبالإضافة إلى اللامركزية ضمن المنظمة، هناك عملية توزيع خارجي للمهمات، كما في حالة عمر فاروق عبد المطلب، حيث تتكفل (AQAP) بالتجنيد والتأهيل والمساندة الروحية.

عرضي: «أنا مستعد للتطوّع إذا ما أتيحت لي الفرصة» يصرّح حسين - فرانسوا. أما مهدي فقد «التقى شخصاً أو اثنين في كندا [...]، وكانا من القادة الإسلاميين، ويعملان كما قيل لي للقاعدة».

إن الالتحاق، مع أنه قرار شخصي، يجري من طريق الصلات الاجتماعية، وتمثل الشبكات الإرهابية وبنى القاعدة على وجه أخص، موضوع دراسة قائم بذاته، وتخصّص له كتابات مستفيضة[1]. ولهذا سيقتصر البحث هنا على نظرة تركيبية للظاهرة. وتبين اللوحة التالية نماذج الصلات الاجتماعية الفاعلة، سواء ضمن المجموعة الصغيرة (بعض الأفراد) أم في المستوى العالمي.

ملاحظات

- تلاوة القرآن من النص: فهم القرآن بمعرفة اللغة العربية أو بمساعدة ترجمة يجري بطريقة مباشرة وحرفية بدون وسيط ولا تأطير، ودون وضع النص في سياقه المقرر من قبل العلماء.
- علاقة الأستاذ بالتلميذ: وهي إحدى العلامات على أهمية المحاكاة والإعجاب، إذ قد يكون فرد محط الإعجاب وأهلاً للثقة وذا مكانة عالية، وله قيمة الشاهد والمرجع الذي ينبغي اتباعه.
- مكان العبادة: باعتبارها منظمة إحيائية، فإن طفرة الحرارة الدينية المتقدمة على التطوّع باسم الإيمان، لا يمكن أن تتم إلا ضمن (BOG) (انظر أعلاه). ويمكن لأماكن العبادة أن تلعب دوراً في الالتحاق بالجهاد السلفي العالمي. وإذا ما كان بعضها نشطاً جداً، فإن غالبيتها تؤدي دوراً بطريقة غير مباشرة أو سلبية، بحيث تكون مكاناً مفضلاً

---

1 - انظر على وجه الخصوص ب.ميجو (الإرهاب باسم الجهاد)، أندريه فيرساي: س١، ٢٠٠٩؛ ف.هيسبورغ، (بعد القاعدة، الجيل الجديد من الإرهابيين)، ستوك، باريس ٢٠٠٩.

للقاء الجالية الإسلامية (أثناء أداء الشعائر الجماعية بخاصة). ويبدو بالفعل أن الفرد هو الذي يقرر بنفسه الضمانة الدينية والرعاية التي يتم في ظلّها تطوّعه. فإحسان، على سبيل المثال، يقدّم قائمة بالعلماء الذين ينبغي اتّباعهم، ومع أن التّوق الديني يكون في جزئه الأكبر مهمة فردية، فإن عمليات نازلة قد تلعب دوراً، كما في حالة أحد الأصوليين الذين استُجوبوا في نهاية شريط TF1 الوثائقي والذي كاد يتحول إلى النشاط الإرهابي.

– الصداقة: إن الانضمام إلى الإسلام السلفي ثم إلى النشاط باسم الدين يقتضي عملاً شخصياً (وخاصة بإعادة قراءة المرء حياته، وتعديل ذاكرته بحيث يسمح للمعتقدات الجديدة بالترسخ بعمق حتى تتماسك مع حياته الماضية)، ويسهم المحيط الجديد (الأقارب، الأصدقاء، «المعلمون» الخ.) في هذا العمل بتقديم المساندة من خلال الشهادات والتشجيعات. إذ يصبح رأي المحيط الجديد المرجع الوحيد، والانتماء شبه الحصري لشبكة التضامن هذه (فالكثير قد تركوا وظائفهم وقطعوا كل صلة مع عائلاتهم) يتضمن تنازلات وتضحيات تعتمد على الثقة والإيمان، وتتم في سبيل الله ولكن أيضاً في سبيل الجماعة التي يجب على المرء في داخلها أن يتطابق مع الممارسات والإيديولوجية على الرغم من التساؤلات والشكوك والخلافات المحتملة. والفرد بانتمائه لهذه الجماعة يفرغ من نفسه كل ضيق أو خشية مستبدلاً بهما شعوراً بالأمان والانتماء إلى جماعة متلاحمة. والجدير بالذكر أن ديناميات الجماعات هذه ليست وقفاً على الحركة الطائفية بل تشمل كل منظمة اجتماعية بالمعنى الواسع للكلمة (فهو «التأثير الاجتماعي» الذي يدفع الفرد إلى تقليد الأعضاء الآخرين، خوفاً من استبعاده عن الجماعة).

- إن المشاركة في منتديات وفي شبكات اجتماعية بوساطة الإنترنت يتعلق بالمناشط الشخصية والاجتماعية في الوقت ذاته. فالفرد، مادياً، وحيد أمام شاشته مجهول الاسم (باستعمال اسم مستعار)، لكنه، افتراضياً، من خلال اشتراكه بمناقشات المنتديات، وانضمامه إلى شبكات اجتماعية يكون على علاقة بآلاف المتصفحين. وحالة عمر مثيرة للاهتمام بتسليطها الضوء على هذه المفارقة. فهو يوصف كشاب غير منفتح جد كتوم وهادئ في حياته اليومية. وعلى العكس من ذلك نجده يعبّر عن مشاعره وتساؤلاته على الإنترنت. وشاشة الحاسوب لا يمكن أن تحمل اسماً أكثر تعبيراً: أي شاشة بين العالم الواقعي حيث يتم التواصل بالمنطق، والعالم الافتراضي بالكتابة. وهنا يطرح السؤال لمعرفة فيما إذا كانت الإنترنت تشجع الترابط الاجتماعي أو على العكس تفاقم عملية الانعزال. وبالفعل، سواء بتحليل خطابات الناشطين أم بتفحص مسارهم العملي لابد أن نلاحظ أن روابطهم الاجتماعية هشة وأن سيرتهم مضطربة. فباعتبارهم هامشيين بالمعنى الواسع (أو مهمّشين بحسب وجهة النظر المتبنّاة...)، يجدون أنفسهم في وضع غير مستقر في البنية الاجتماعية، إذ يحتلون ثغراتها دون أن يجدوا فيها مكاناً محدداً. وبتموضعهم على تخوم أشكال التبادل المكرسة اجتماعياً (مثل الوظيفة - ومنظومة الحماية والوضعية التي تقدمها -، والتمثيل السياسي، والزواج، والحراك الجغرافي بخاصة)، يجدون أنفسهم في وضع «سريع العطب اجتماعياً» (بالمعنى الذي يقصده ر.كاستل - تحولات المسألة الاجتماعية، غاليمار، فوليو، س١، ١٩٩٩ - الذي يفضل هذا المصطلح على المصطلح السكوني «الإقصاء الاجتماعي»). فمن هذا المنظور تؤدي شاشة الحاسوب التي تفصل الفرد عن جمهور المتصفحين دوراً مفسداً. فستكون عملية إلحاق بالتخفيف من عدد الصلات المُقامة.

– لكنها تؤدّي دوراً مفسداً، إذ تجعل المرء يظن أن جمهور المتصفحين جماعة متلاحمة، أخيراً تبيّن دراسات عديدة، مثل ملف (الإيكونوميست) (تقرير خاص عن الحراك، آب / أغسطس ٢٠٠٨) المخصّص لدراسة الترحّل، والتأثير المشكوك فيه للتقانات الجديدة على الروابط الاجتماعية. وهكذا يرى ريشارد لنغ ("تقانات جديدة، صلات جديدة: كيف تؤثر الاتصالات بالجوّال على الترابط الاجتماعي") أنه إذا كانت التقانة المتحركة تسمح بتقوية صلات الفرد بأسرته وبأصدقائه، فهي في المقابل تضعف «الصلات الضعيفة»، أي الروابط مع المجتمع ككل.

– الإمام أنور، عضو في القاعدة متورّط على وجه الخصوص في هجومات نيويورك ولندن وبمذبحة فورهود منذ وقت قريب. يبدو أنه داعية مجنِّد ويتحمّل مسؤولية «بن لادن في الإنترنت». وربما يكون أنور قدّم على الأقل مساندة روحية لعمر، في محاولته الاعتداء على طائرة ديترويت في ٢٠٠٩.

إن «الصلة الضعيفة» يُعقّد الدخول إلى الحركة الجهادية العالمية. واللقاءات العرضية التي تميّز «الصلة الضعيفة» هي أساسية هنا. فالأفراد الذين استجوبهم خسروخافار، على سبيل المثال، يعقدون صلات في السجن، وهو ما يسمح لهم بإعادة تكوين «مجموعات داخلية»[1]. وهي الدينامية نفسها التي تعني عمليات الاعتناق في الضواحي. والعامل المهيمن عندئذ هو السعي إلى الهداية وإلى روابط تضامنية أكثر منه إلى البحث عن المعنى. ويلعب الإعجاب دوراً محركاً، كما يشير إليه الأفراد المستجوَبين من قبل خسروخافار: إذ يعلمون

---

1 – في هذا الموضوع، انظر تقرير المركز الدولي لدراسة التطرّف والعنف السياسي (ICSR) بالاشتراك مع التجمع الوطني لدراسة الإرهاب والردود على الإرهاب (START)، و«السجون والإرهاب: التطرّف والتخلّي عن التطرّف في القرن الخامس عشر» متوافر في http://ICSR.info/publications/

الشباب الوضوء على سبيل المثال ويسعون إلى جلبهم إلى أحضان «الإسلام الحقيقي». وهو ما ينوّه له أ.حفيظي: «إن الاعتناقات المسمّاة جوارية تجري في الأحياء. فغير المسلمين، منذ نعومة أظفارهم، يخالطون الإسلام في الأعياد أو في مساجد الطوابق الأرضية في (المساكن المعتدلة الكراء) HLM»[1] والشبهة التي مسّت الإسلام بعد هجمات ٢٠٠١ بالخصوص، تجذب معتنقين جدد، وهذه حالة الولايات المتحدة الأمريكية حيث يزداد عدد النساء المتحدرات من السكان اللاتينو-أمريكيين واللائي يعتنقن الإسلام. ويطرح ب.لاندو فرضية تقضي بأنهن إنما يسعين إلى استعادة كرامتهن، والإفلات من وضعية الأدوات الجنسية (فرضية سيجري تأكيدها إذ يفسّرن ارتداءهن الحجاب بالحاجة إلى الحماية والاحترام). وبالفعل، فإن الضجّة الإعلامية والهجومات العلنية التي توجّه للإسلام تؤدي إلى إثارة الاهتمام وإلى المزيد من الاعتناقات.

وتعمل ديناميات أخرى فيما يتعلق بالعلاقة التي يقيمها الناشط مع «العدو»، أي الآخر بما في الكلمة من معنى، ويتصل الأمر الآن بتسليط الضوء على الآليات الضرورية حتى يصبح الفرد قابلاً لإرجاع شواغله الشخصية إلى المرتبة الثانية - في خطابه على الأقل - لمصلحة أهداف كلية. وبما أن الناشطين لا يندرجون ضمن منطق التخلّي عن الأنا[2] بين

1 - تصريح تلقّاه ف. مونغايارد. «إنهم غالباً صبيان من الضاحية» لوباريزيان، ١٤ نيسان / أبريل ٢٠٠٧.

2 - انظر «تقوية الفرد» أعلاه، إذا ما تخلّى الفرد عن الأنا، يصير إرادياً وشعورياً مجرد «ضحية للمدافع» دون أية رغبة. والحال، أنها ليست الحالة هنا لأن الأفراد يتمتعون برغبات ويتطلعون إلى المستقبل ويرجون الذهاب إلى الجنة، إضافة إلى أنهم - كما سنرى فيما بعد - يرتقون، في منطق «حرب كونية» إلى مدافعين عن النظام وعن المبادئ. إذ يعترف الناشطون بالبعد الشخصي والمتدبر لاختيارهم. ومع ذلك، تتضمن أطروحة أن الناشطين ليسوا «يائسين» بالضرورة، استمرار الشواغل الشخصية.

يدي المنظمة الإرهابية، فمن الضروري التوفيق بين المسعيين. ويبدو أن هذا التوافق يحصل بوجود إطار مرجعي وتصوري يمكن للشواغل الشخصية أن تندمج فيه. وتشابك هذه الشواغل الشخصية متوقف على وجود إطار تفسيري - يقدم على أنه عقلاني وبرهاني - وعلى مجموعة من التصورات، يشكل أساساً في إدراك العالم. وثمة أطروحتان يمكن أن تشكّلا نقطة انطلاق: إذ يُدخل ك.كوبر[1] فكرة أن عقلانية الفعل بديهية ويمكن رفعها إلى مرتبة المبدأ، أما ج.هـ.ميد[2]، من جهته، فقد بيّن كيف أن العقلانية ليست نمطاً في تعرّف العالم بل طريقة في بنائه، إلا أن دراسة مخصصة لذاتية الناشطين المرشحين لـ«الموت في سبيل الله» بينت أن العقلانية لا تفسّر شيئاً: فهي نفسها يجب أن تكون موضع تحليل.

وقد يسمح التماثل مع المنظور في الرسم بتمثيل المرء لكيفية تداخل كل هذه العناصر، إذ بالانطلاق من الناشط، في المستوى الأول من الدراسة، بينما يُكوِّن الإطار التفسيري والتصورات خطوط البناء - خطوط التلاقي - التي تتجه عبرها شواغل الفرد نحو نقطة التلاقي نفسها - والشواغل الكلية موضوعة على خط الأفق، طارحة هكذا سؤال اللانهاية، خط الأفق هذا هو دائماً في مستوى عيني الملاحظ. والمجموع يشابه مخططاً يسمح بتمثل ثلاثي الأبعاد للعالم، يظهر أميناً للواقع ومحسوساً. لكن المأزق هنا يكمن في واقع أن خطوط البناء - التصورات والخدع - هي سابقة على تموقع الفرد: فالغاية إذن هي التوافق مع هذه الرؤية للعالم، وإراحتها. عبر هذه المقاربة البنائية،

---

1 - ك.كوبر «نماذج، وأدوات، والحقيقة: مكانة مبادئ العقلانية في العلوم الاجتماعية»، ١٩٩٤.

2 - انظر موقع (مشروع ميد)، قسم علم الاجتماع، جامعة بروك، أونتاريو، كندا.

يتوجب تحليل التصورات والعقلانية من أجل فهم ذاتية الناشطين المتصلة بالعلاقة بين الأنا والآخرين، ويسمح مصطلح م.جورجنسماير[1] «الحرب الكونية» بالإحاطة بعقلانية الناشطين بشكل أدق. فالآلية المشتركة لدى كل الذاتيات هي تنقيل الصراع الأرضي إلى ميدان المقدّس.

1 - م.جورجنسماير، (باسم الله يقتلون) منشورات اوترمان (مجموعة فرونتيير)، باريس، ٢٠٠٣.

الفصل السادس
عمليات هوياتية
عابرة للوطنيات وعابرة للتاريخ

إن مسألة الهوية أساسية باعتبار أن الاهتمام موجه لذاتية الناشطين: ففيما يتعلق بأفراد ذوي سيرة مضطربة وغير منتظمة (ليس دوماً)*، يجدون أنفسهم في وضع هش اجتماعياً، ثم يستردون زمام المبادرة بالاتصال مع الإسلاموية المتطرفة، ينبغي وضع عملية إثبات الهوية بل والتفرّد، في المركز. ومن المناسب التذكير بأن وضع الهشاشة الاجتماعية هذا قد يكون مثبتاً أو يشعر به الأفراد كذلك، كما أن حياتهم الماضية شكّلت موضوع إعادة تفسير، وعمل على الذاكرة، ونسيان إرادي قد يقل أو يكثر، بعد الانضمام إلى منظومة العقائد الجديدة[1].

والطرائق المتصلة بمسألة الهوية وبالإذلال متنوعة ومتعددة الأشكال. فالتفسيرات الكلاسيكية تعتمد بالخصوص صدمة الاستعمار، واحتلال الأراضي العربية، والديكتاتورية، والفقر. وسنتركها جانباً، ليس لأنها غير ذات قيمة في الحالة التي نبحثها هنا (وهي بالخصوص حالة بعض الفرنسيين ذوي الأصول المغاربية، من الجيلين الثاني والثالث، المهاجرين

---

* - الناشر.

1 - بدراسة ذاتية ومسار الناشطين (سواء منهم أم من محيطهم)، لابد من التمييز بين فترتين: فهناك الحياة التي تسبق التحوّل والفترة التي تتلو «استعادة المبادرة». والحال أن دراسة حياتهم الماضية تتم عبر منظور المنظومة الجديدة للعقائد (سواء بالنسبة للناشط أم لمحاوره) على بعد قد يقل أو يكثر من الوقائع (قد يفضي إلى تحويرات ونسيان إرادي أو غير إرادي بالخصوص). وبالتالي قد تتعدّل المشاعر التي انتابتهم خلال حياتهم الماضية في ضوء الإيديولوجية التي يتبنونها وقت الخطاب.

إلى فرنسا) بل لأنها تتجاوز نطاق الدراسة ولا تهتم مباشرة بالذاتية الخصبة للناشطين.

الشعور بالهوية وما يحكمه من مشاعر وإدراك للعالم

إن الشعور بالهوية مظهر لمشاعر متنوعة؛ منها الإذلال بالخصوص، والاستياء، والنرجسية أو أيضاً الشعور بفقدان الكرامة. وتختلف هذه المشاعر بحسب الناشطين. إلا أن التحليل النفسي قد يقدّم أعراضاً مشتركة لدى مجموع الذاتيات.

- **الأنا في خطر**

فيما يتعلّق بالإذلال والاستياء والنرجسية أو أيضاً الشعور بفقدان الكرامة، يحس الناشط بالأنا لديه في وضع الخطر ويجد نفسه فريسة للقلق. وكلمة القلق تظهر أكثر مناسبة من الخوف الذي يتوجه إلى سبب محدد بوضوح. أما حالة القلق فهي أكثر انتشاراً بكثير، ولا يعرف الفرد فيها الشيء الذي يسبب مخاوفه. وتستهدف العلاجات السلوكية بالتحديد العثور على مصدر الحَصَر، وهو شكل متفاقم من القلق، لتعلُّم التعامل معه. فبدراسة المسار الشخصي للناشطين، يمكن وضع فرضية هذا الشعور بالحصر الشديد الانتشار. إذ قبل التحوّل إلى الإسلاموية المتطرّفة، تفاقم هذا القلق حتى بلوغه السقف. وكما نوّهنا سابقاً، تفضي الحادثة الأولية إلى إعادة تساؤل عميق، كما حدث مع حسن «هل أنا فرنسي بما يكفي؟». ويوضح شعوره بشبه الانفصام: تستهدف (مدحلة) الهوية الفرنسية أن تنسيه أصوله (بجعله أملس) وفرنسياً فقط. ومع ذلك، يرى أنه على الرغم من أنه مولود في فرنسا، ففرنسا لا تقبل التنوّع. وبعدما حدث من شتم لأخته، وطرحه «أسئلة أساسية» على نفسه، تتصل بجوهره ذاته، يتمرّد لاستعادة المبادرة[1]: إذ ينبذ منذئذ

---

1 - انظر أعلاه «التمرد».

هويته الفرنسية والمنافع التي قد يحصل عليها من وجوده في فرنسا (كمتابعته دراسات ذات مستوى عالٍ)؛ ويعي حالة القلق العام لديه، والأهمية التي يكتسيها هذا الضيق في حياته: وهكذا يتخلى حسن عن دراساته لأنه يدرك أن «شخصيته» أي هويته وكيانه في خطر: إنه «انتحار إرادي» يستهدف نوعاً ما استئصال كل ما لا يمس جوهره ذاته (عروبته وإسلامه بالخصوص) كنامية غريبة وعضو زرع في جسمه لكنه رُفض بعد تكيّفه معه لبعض الوقت. فالمسألة هي الانتقال من شقاء الحياة (الفرد المنفصم) إلى الحياة الرغيدة (النشوة لدى الإغريق، غياب الاضطرابات)، أو على الأقل إلى الحياة الأفضل (استعادة الأنا الحقيقي). وكما يكتب ب.إتيين، «الرغبة في النيرفانا بتلاشي التوترات، والسعي إلى التوازن الذاتي الذي يجعل العالم أقل إزعاجاً، إذا أمكن القول. إنه الفناء، والتلاشي في الواحد، وإلغاء الثنائية لدى المتصوّفة[1]». فالتسامي على هذه الثنائية (بين الذات التي تدفع الكائنات البشرية إلى إخفاء الهو بالتوحد مع الجسم – والنفس) سيسمح ببلوغ السعادة وبمحبة الهو المطلق. إن ضروب الحَصَر المعنية تقود الأنا القديم إلى إخراج مشاهد الإمكانات المختلفة للعودة إلى الحالة السابقة لبناء الجسد، وهي الأخيرة التي تثبت صلابتها[2] قبل الكارثة الحالية.

---

1 – ب.اتيين، المقاتلون الانتحاريون، متبوع بـ(عشاق القيامة) منشورات دولوب س ا، ٢٠٠٥/ ص١٢. تقدّم أعمال ب.اتيين في هذا الصدد إضاءة جديدة على دراسة الإسلاموية المتطرّفة بإدخالها التحليل النفسي إليها. فبينما يعارض فرويد «غريزة الموت» بـ«غريزة الحياة»، يفضل ب.اتيين أن يرى وجوداً لظواهر الموت في داخل آليات الحياة نفسها، كما هي الحال في البيولوجيا لدى تجدّد الخلايا.

2 – تجد فكرة الصلابة هذه صدى لدى كارل يونغ: فبالإضافة إلى مزاياها العملية قد يفضي هذا الإسقاط في الميدان الكوني إلى اعتبارات جمالية. وكارل يونغ في دراساته حول الكيمياء القديمة يساند الفكرة بأنها طريق نحو معرفة النفس، وعملية بحث عن النفس ذاتها، تمر بالانحلال ثم التصلّب والتسامي، التي تعادل الدرجات الكيميائية الثلاث. فيمكن

إن فكرة «العثور» على «الكل أو على الواحد» هذه تُستمَد أيضاً من النظريات الفرويدية التي يوجد بحسبها أسباب وجودية، ولكن أيضاً فيزيولوجية للحاجة إلى الاعتقاد[1]. وباعتبار أن «المراحل» ليست كتيمة،

لهذه الحالات الثلاث أن تقترب من عمليات التحطيم والاندماج والاكتمال. والحال أن للكيمياء القديمة عدة أوجه للشبه مع الممارسة الصوفية من جهة، وبناء منظومات العقائد، فالتحطيم هنا يتمثل في قطيعة الفرد مع حياته الماضية (بالمعنى الواسع الذي يتضمن رفض المقولات العقلية للغرب على سبيل المثال)، ويتمثل الاندماج في الالتحاق بمنظومة الاعتقاد المقترحة من قبل الإسلاموية المتطرفة. أخيراً، القيام بالانتقال الكيفي للصراع على الأرض إلى صراع كوني يشكّل مرحلة الاكتمال والتسامي.

1 - فرويد (بحث حول مبدئي مسار الحوادث النفسية، ١٩١١؛ الطوطم والمحرم، ١٩١٣؛ مستقبل وهم، ١٩٢٧) ينطلق من واقع أن خصوصية الإنسان هي المجيء إلى العالم غير مكتمل. ويتضمن هذا النقص تبعية فيزيولوجية في المقام الأول (التغذية والحماية) ونفسية (الاعتقاد بأن الوالدين قادران على كل شيء). ولدى الخروج من الطفولة يحدث نوع من الحنين إلى هذه الحالة الطفولية، يظهر بطرق ثلاث: استعادة ما كان يُظن من بعد أنه جنة عدن أو النيرڤانا؛ وعلى الصعيد النفسي، استعادة العالم الطفولي بما فيه من سَحَرة وعمالقة وآلهة، وإذن مقدرة الحركات والكلمات (انحلال الهو في المتعة، الصداقة، الواحد، الحقيقة، العلم أو التصوّر، المنظومة الكونية، كلام الوحي، الخ)؛ واستعادة جمهور أو تجمع، جماعة (عائلية)، مؤسسة أو دولة (الوطن الأم) التي تقوم على الحماية والروابط. وتبعث هذه الحركة على الأغلب نوعاً من الأساطير الجديدة التي تضفي على الحياة معنى. وللدين من وجهة النظر هذه فضائل تعويضية، إذ يقدّم الدين كحالة مرضية نرجسية، وتبنّي اعتقاد ديني يمثّل عصاب إكراه جمعي، يعفي من مهمة تكوين عصاب شخصي.

وطبقاً لنظريته، في المرحلة الإحيائية يقوم الإنسان إلى إرجاع القدرة على كل شيء إليه هو نفسه: ويتلقى الملغز (تفسيراً) وهو وجود نفس لها وجود مستقل. وتُسقط العمليات الداخلية وتُصوَّر على أشياء خارجية مستقلة. وهذا يسمح أيضاً بتخفيف معاناة الأصل الداخلي للتأثرات بل وبتخريج مصدرها. وبهذا المعنى يمكن لهذه المرحلة أن تقترب من مرحلة الانحلال. وتتكاثر الآلهة، ويجري العمل من الجزئي نحو الكلّي، والتركيبي من «الكل في الواحد»: ويتم اختيار إله «قائد أعلى» على صورة الملك في المجتمعات الإنسانية. ويشير هذا إلى بداية التصلّب أو الاندماج. وتصبح الكلمة أيضاً كلية القدرة: إذ تغطي لغز الشيء وتكبته وتسمح بالتوهّم بأن التعامل مع الكلمات - الستار يعني التعامل مع الأشياء: إذ تتقدم الكلمة

علينا أن نرى فيها بالأحرى منطقاً مهيمناً في فترة أو أخرى للعملية النفسية لدى الفرد، وهو ما يدل على صحته كما يبدو مسارات العديد من الناشطين المدروسين. وهي الحال بالخصوص لدى الأفراد المتخرجين من فروع علمية. وبالفعل، فإن المرحلة العلمية هي فترة زمن التخلي في مبدأ اللذة، وتكيّف مع الواقع، والبحث عن الغرض في العالم الخارجي: إذ يعي الإنسان بأنه ما من حقيقة نهائية بل حقائق جزئية. وباعتبار المكتسبات جزئية فقط، فلا يمكن لها أن تقود إلى تركيب عام أو كلّي لا يكون إلا منظومة، أي تمثيل يحلّ محل المدرَك ويدحضه. وعلى

في مكان الشيء، وكأنها الشيء، وينجم هذا الإعداد عن هاجس ثلاثي: توحيد، تماسك، معقولية. إذ يتصل الأمر بإلغاء الفارق بين الأنا والعالم بالسعي في الوقت ذاته إلى إرضاء الرغبة في السيطرة النرجسية بميول إلى التوحيد وإلى التركيب. وتقوم المرحلة الدينية على ابتكار «إله السيطرة» بعمل عقلاني دؤوب (على عكس الإسقاطات التي تمت عند المرحلة الإحيائية باعتبارها لا شعورية)، فالقوى مُسيطَر عليها وهمياً من قبل إله ويمكن لها إذن القيام بعودة إلى الهو بالتوحّد؛ إذ يشارك الإنسان في الألوهية بل ويصير جزءاً منها ويعتقد أيضاً بأنه يتلقّى جزءاً من السيطرة الإلهية؛ وهي مرحلة التسامي والاكتمال. وما النصوص المقدسة والطقوس والصلوات إلا تربية جديدة. ومع ابتكار «إله السيطرة» يتكوّن مثال ديني أعلى. كما أن ترويض الغرائز يقلّل من إمكان التمتع الفردي، لكنه يعوّضه بتمتّع نفسي جمعي: أي تكوين واحد مع الكل، ويبدو هذا بالخصوص في أسطورة المكافأة الدينية في الآخرة. بينما تبقى المقدرة الفردية محفوظة من قبل الشعور بالذنب. وهكذا تشكّل الخطيئة موضع مقاومة الفرد والمقاومة الغريزية. والمرحلة الدينية هذه هي في الواقع امتداد للمرحلة الإحيائية مع بعض التباين. فالقدرة الكلية تُسقَط على كائن فوق الطبيعة غير بشري وغير مرئي، والعقلنة هنا أكثر مبالغة بكثير: فالمنظومة تمثل مثالاً أعلى للأنا، والمقصود بالفعل تعويض الأنا المثالي بالأنا الجمعي، وفضلاً عن الفعل، يصبح الكلام مؤسِّساً، إذ تتجسّد القدرة الكليّة في الكلام، أي في النص المقدّس. من الآن فصاعداً يصبح الهاجس هو السيطرة بوساطة الفكر، زيادة على البحث عن تفسير. والمنظومة الجمعية المشيّدة تستهدف الشمولية على شكل منظومة متطابقة. ومع الديانات التوحيدية، يجري تركيب وتركيز حول الله الواحد، القادر على كل شيء، الحاضر في كل مكان وزمان، والخالق.

عكس المرحلة الدينية المتصلة بالنرجسية والمقدرة، تتصل هذه المرحلة العلمية بالشعور بالصغر. إلا أننا عندما درسنا سيرة الناشطين وهم يعانون من شقاء الحياة، ويسعون إلى المعنى وإلى اليقين الذي لا يتزعزع، لاحظنا أنهم يسعون إلى استعادة زمام المبادرة ويتطلّعون إلى السيطرة. والعبور من المرحلة العلمية – الصِّغر – إلى المرحلة الدينية – السيطرة – بالعبور في مرحلة «إحيائية» يفترض إذن أن يعود الأنا للمركز. والحال أن هذا ينطبق بالفعل على الحالة هنا: إذ ليس من أثر على التخلّي عن الأنا، وثمّة رغبة في الانتماء إلى جماعة عضوية ومتضامنة والتوحّد معها والانتساب إلى دائرة المصطفين الضيّقة.

وفيما يتعلّق بالسبب النرجسي بمعنى الكلمة للظاهرة، يبدو مثال حسين – فرانسوا الأكثر تمثيلاً، إذ إن الله يستدعى دون انقطاع لتبرير حركاته وأفعاله. وبحسب نظرية فرويد يكون حسين – فرانسوا في المرحلة الدينية. وبفعل إسقاطي لا شعوري، ينسى الإنسان أن وجود الآلهة ليس إلا ظاهرة نفسية؛ وهو انقلاب أيضاً، فتأكيد أن الله خلق الإنسان على صورته يدحض الفعل النفسي بأن الإنسان حقاً هو الذي خلق إلهاً على صورته (سيكون ذلك تحقيق للأمنية النرجسية «أبواي كانا يفكّران فيَّ عندما أنجباني»). ووظيفة المقدّس نفسها لدى فرويد هي منع التفكير في هذه العمليات النفسية (على سبيل المثال، التخيّلات النرجسية، ومرحلة الإنكار والعرض السببي من نموذج «لست أنا، بل هو» الموضح لدى حسين – فرانسوا عندما يقول «لست أنا الذي يقول، بل الله»)، القوى يسيطر عليها إله توهماً، ويمكن لها إذن العودة إلى الذات بالتوحّد: فالإنسان يشارك في الألوهية بل ويصير جزءاً منها، ويعتقد أيضاً بتلقّي جزء من السيطرة الإلهية؛ وهذه هي مرحلة التسامي والاكتمال («لقد شعّ النور في نفسي» حسين – فرانسوا).

لتجنب أن تتحوّل اليقظة إلى تمرّد عقيم، يبحث الفرد عن الشيء الذي يسبب آلامه[1]، بالمنطق نفسه الذي وصفه فرويد في المرحلة الإحيائية. والأمر يتصل بتخريج العمليات الداخلية: إذ تُسقَط وتُصوَّر على أشياء خارجية ومستقلّة بشبه ظلال تسمح في الوقت ذاته بتخفيف معاناة الأصل الداخلي للتأثرات بل وبتخريج مصدرها. وبالاحتكاك بمنظومة العقائد السلفية، نجد أن الغرب هو الذي يجسّد الشر، عندئذ يتحوّل القلق بل الحَصَر إلى خوف في مواجهة شيء تم تعرّفه بوضوح. وبقبول واقع الخطورة التي يشكّلها الغرب (على سبيل المثال، قدرته على «إفساد المسلمين»)، يكون الخوف ذاتياً وشخصياً - بينما يؤدي التخيّل واللاشعور دوراً هاماً في إدراك هذا الخطر.

١- الإذلال وإدراك الناشطين للعالم: عقلانية الناشطين

عندما نحلّل الخطابات بدقّة، نتبيّن أن مصدر الإذلال مختلف باختلاف الناشطين. في الغالبية العظمى من الحالات ومن منظور إعادة أسلمة المجتمع، يرى الناشطون الفرنسيون ذوو الأصول المغاربية أن المسلمين يردّون على الإذلال بالانتقام شرعاً من الغرب الذي ينكر عليهم كرامتهم، ويسلبهم أراضيهم أو يسعى إلى إعاقة تقدّم الإسلام. وهكذا، يكون النشاط رد فعل موجّه ضد الغطرسة الغربية، التي تسيء إلى شرف المسلمين. ويشهد على ذلك تكرار مفردات مثل «إذلال»، و«سحق» في الخطابات. فالغرب المهيمن والمتغطرس هو الذي لديه المبادرة. والشعور بالاستياء راسخ ويُدخل الناشطين في عملية تقمّص دور الضحية. وطبقاً لتصنيف الإذلال المقترح من قبل خسروخافار، يتعلّق الأمر بإذلال بالوكالة. والإذلال المدعو بالوكالة يقصد به شعور الناشط بالإذلال العميق لدى رؤيته الفلسطينيين في صراعهم مع الجيش

1 - انظر أدناه صناعة كبش الفداء.

الإسرائيلي. وهو النتيجة لبناء عقلي تندمج فيه معيشة الآخر في معيشة الأنا متغيراً في معناه. فالناشط على سبيل المثال يرى نفسه ضحية لعنصرية الفرنسيين كالفلسطيني مع الجندي الإسرائيلي. وتقوم العملية التي تفضي إلى هذا التماهي على الإسقاط، والنقل من مجتمع إلى آخر، ومن سياق إلى آخر. وجدير بالملاحظة أن تقدّم (التقانات الجديدة في الإعلام والاتصال) NTIC ، والإعلام في الوقت الحقيقي، وسيطرة وحضور الصور (أكثر من الشفاهي) في البث الإعلامي يدعم هذه الظاهرة. وهي وجهة نظر حسن، إحسان، مهدي، كريم، مجيد، طبقاً لخطاباتهم هنا. فالإسلام بالنسبة إليهم يملك فضائل منجية («الإسلام من أجل استعادة الكرامة التي يأباها المجتمع عليهم»، مجيد) تسمح بإعادة الاعتبار للأنا. ويتكلّم كريم عن «إعطاء درس جيد للأمريكيين»، إذ يكون النشاط بالفعل رد فعل وعقاب. ومثال إحسان معبّر: ففي الاتصال بالإسلام على خلفية استياء عميق وخوف، يحدث رد اعتبار للأنا؛ إذ يؤدّي الإسلام وظيفة تطهيرية تقريباً بمعنى أنه يعيد الثقة بالنفس بتحطيم الاحتقار الذي نفثه الغرب. فالكرامة المهدورة هنا تستعاد باللجوء إلى العنف المخلّص.

ومع ذلك، فإن ناشطين آخرين يشعرون بالموقف بشكل مختلف، كما هي الحال لدى موسى: إذ إنه يرى في سعي الأوروبيين، والفرنسيين خاصة، إلى إذلال المسلمين («الإسلام يبعث على الخوف وقد عملوا كل شيء لحظره») دليلاً على خوفهم من الإسلام: «إنهم يخشوننا، ويحاولون إساءة معاملتنا، لكن الله سيعاقب غطرستهم وسيكون الإسلام دين الغرب في المستقبل» (موسى). وهذا الخوف مشروع، لأن الإسلام، كما يعتقد، سينتصر. وكما يوضح موسى: «كثير من المسيحيين يطلبون اعتناق الإسلام، ولكن قلّة قليلة من المسلمين يعتنقون المسيحية. فيدرك الناس حقاً أن الإسلام هو دين الحق، والحقيقة ضد الاضطهاد،

وضد الظلم، وضد الغطرسة الغربية. إن الإسلام هو (السلطان المبين)، ويجب على الناس جميعاً اعتناقه في النهاية [...]. وسينتشر هذا الدين ويفتح العالم». فالغرب إذن هو الذي يردّ على نشاط الإسلام بالسعي إلى إذلال المسلمين من أجل مقاومة أسلمة بلاده[1]. فالمسلمون، من وجهة النظر هذه، هم الذين بيدهم زمام المبادرة. وهنا، يستعمل موسى بالأحرى مفردات «الهيمنة» و«الاضطهاد»، و«الغطرسة»، والمنطق هنا ليس منطق الضحية بقدر ما هو رؤية لإسلام فاتح مهيمن. وهي أيضاً وجهة نظر حسين - فرانسوا الذي يندّد بالغرب الغازي: «إن أمريكا تنفق المليارات من أجل مكافحة الإسلام لكنها لن تنجح: إذ إنه الإيمان ضد الكفر ويبشّر الله الصالحين بفشل المشركين الذريع وبانتصارهم النهائي». وطبقاً لتصنيف خسروخافار يكون هذا هو نمط الإذلال الذي يوجه، ونقطة الانطلاق هي مسلمة أن الغرب متغطرس، فيجب إذلاله حتى يُرغَم على احترام المسلمين. لكن مهدي يشير عن حق إلى خطورة هذا التصعيد: «**الخطورة هي أن يصير العنف وسيلة مشروعة ليقول المرء رأيه**». وليس الأمر هو إذلال الغرب بقدر ما هو استعراض لمقدرة الإسلام على الفتح. والواقع أنه من منظور أخروي، لا يمكن وقف تقدّم الإسلام الذي سينتصر على «الفوضى». لكن ينبغي كبح كل ما من شأنه عرقلة هذا التقدّم. ولا ينبغي للإذلال أن يفهم كغاية في حد ذاته بل وسيلة لإظهار تفوّقه الخاص، وإذا كان الغرب متخوّفاً، فسيكون من الممكن عندئذ فرض الإسلام.

وربما يقترب الناشطون الآخرون أكثر من هذا النموذج الثاني، ليس فيما يتصل بالإذلال، ولكن بالنسبة للعلاقة المضمرة مع العالم. ومصطلح

---

1 - الجدير بالملاحظة أن وجهة النظر هذه مشتركة مع اليمين المتطرّف.

«الحرب الكونية»[1] - مع أنه جذاب بعض الشيء - المقترح من قبل م.جورجنسماير يقدّم علامات مهمة لفهم رؤية الناشطين المشتركة للعالم.

فالكل يشعرون بأن العالم في حالة فوضى، وحالة حرب[2]، على طريقة أسامة بن لادن الذي يصرّح في فتوى العام ١٩٩٨ بأن «العالم في حالة حرب»[3]، معتبراً أن الأمريكيين بسياستهم المتبعة في الشرق الأوسط هم الذين أشعلوها، هذه الحرب التي تعدل إعلان حرب حقيقي موجّه «إلى الله ورسوله وإلى كل المسلمين». والواقع أن القاعدة لا تقوم إلا بالردّ على سياسة العدوان هذه. ويقدّم مفهوم الحرب الكونية سيناريو هائل بتضمنه لفكرة «تعارض ثنائي ومطلق [...]، وصراع شامل [حيث] لا يوجد حل وسط ممكن»[4]. وهي رؤية لعالم يقاد إلى صراع متضادين، أخروي يجعل كل حل وسط مستحيلاً.

---

1 - لدى م.جورجنسماير (باسم الله يقتلون) إصدار أوترمان، مجموعة فرونتيير، باريس، ٢٠٠٣، ص١٤٤ . ترجع الحرب الكونية إلى «صراعات تتجاوز مجرد مصلحة البشر، وتذكّر بالمعارك الكبرى لماضٍ أسطوري وبحرب ميتافيزيقية بين الخير والشر. وظيفتها النهائية هي التسامي على التجربة البشرية. وإن ما يجعل العنف الديني وحشياً بصورة خاصة هو نقل مبدأ الحرب الكونية إلى إطار المعارك السياسية الأرضية حقاً. ولهذا السبب أيضاً لا يكتفي الإرهاب الديني بخدمة مصالح سياسية، لكنه يسهم أيضاً في مواجهة روحية أكثر عمومية بكثير».

2 - على سبيل المثال: «إن في العلمانية وتراً مضاداً للدين ابتهج لظهور الإسلام في الفضاء الفرنسي حتى يعلن عليه الحرب» (حسن)؛ «منع المسلمين السيئين من انتهاك قانون الله، فإذا فعلوه يخرجون من الدين ويمكن حتى قتلهم» و«الجهاد يُستأنف في الوطن والعمل على تطبيقه في الغرب لأن مصدر الشر هنا» [...]. وعلى هذا الصعيد ليس أسامة بن لادن على خطأ: «فيجب الكفاح في قلب أمريكا لإنقاذ الإسلام» (إحسان).

3 - توجد الفتوى على http://www.pbs.org/newshour/terrorism/international/fatwa-1998.html

4 - م. جورجنسماير، (باسم الله يقتلون!) إصدار أوترمان (مجموعة فرونتيير)، باريس، ٢٠٠٣، ص١٤٦-١٤٧.

هذا النقل إلى ميدان المقدّس، الكوني، يفسر ادعاء السلفيين بُعْدَهُمْ عن السياسة: إذ يرى السلفي نفسه كونياً وخارج الزمان. ففي معركة ضارية تجري ضد العدو كتجسد للفوضى، يكون الهدف هو التسامي على التجربة الإنسانية: «التعجيل في نهاية الزمان»[1]. إذ يعطي الشعور بالضرورة الملحة للكفاح ضد الشر، والرغبة في الاستعداد لنهاية الزمان - لدى الغالبية - للعمل الفردي كثافة وجودية غير معهودة نسبياً: فبالنسبة إليهم، نهاية الزمان الآن كما تبين كل العلامات، ولابد من التحرّك. إنه زمان توكيد كل الحقائق، والاهتمام بالوضوح التام. ولذا لا يمكن التفكير بأي حل وسط[2] مع العدو غير المؤمن. والحال أن هذا قلب للرؤية الموجودة في القرآن، وبخاصة في سورة التوبة، باعتبارها مرجعاً أكبر لشن الحرب الدائمة ضد الآخر. ولا يتعلّق الأمر مع ذلك بإرغام العدو على التخلّي عن عقيدته. فهي إدانة للمجموعة العدوّة، وإضافة للعداوة التي تكوّنت في الواقع، وينضاف هذا إلى فكرة الحرب الدفاعية: إذ تتكوّن الجماعة نفسها كعدو وتُظهر عداوتها. فللمسلمين إذن حق الدفاع عن أنفسهم. وإدانة العدو تجري إذن على مرحلتين: تعرُّف سياسي للآخر باعتباره عدواً ومن ثم تغليف السياسي بالديني.

---

1 - ب. اتيين، (المقاتلون الانتحاريون) متبوع بـ(عشاق القيامة) إصدار دولوب، ٢٠٠٥، ص٩٤-٩٥: «إن المفهوم الأخروي يقود إلى صورة قدرية للعالم الفاسد الذي يجب تحطيمه، وإلى رؤية متسامية للمملكة التي ستأتي: فبقدر ما يصير التاريخ كارثياً تقترب مملكة الله أكثر، فإذا لم يكن ثمّة عالم آخر، فباسم ماذا يبنى عالم حاضر لا يتم لنا إلا عندما يكتمل التاريخ، وإذن استعجال مجيء المسيح المنتظر ونهاية الزمان. [...] عندما يتهرّب العالم من الأوامر العليا للقدرة الإلهية، يجب معاقبته، وإذا ما استمر في الخطأ يجب تصحيحه ثم استئصال الخطأ، وفي حال الفشل يجب تدميره».

2 - إن الحل الوسط يفترض مفاوضات يقوم كل طرف خلالها بتنازلات. وهذا المصطلح هنا متناقض مع الأحادية المطلقة، والطابع العابر للزمان المتعلق بالصراع وبالرؤية الثنائية لعالم الناشطين.

في الخطابات التي درسناها هنا، يبدو هذا المخطط معكوساً أحياناً، كما في حالة موسى وحسين - فرانسوا، ومنذئذ، تجري عملية فرز بإخراج الجهاد من إطاره المرجعي، ولا يبقى نتيجة لهذه العملية إلا بعده القتالي. إن مصطلح الجهاد يدور بصورة عامة حول مفهوم الصراع. لكن هذا الصراع لا يمكن له أن يختزل فقط إلى بعده القتالي. فالصراع جمع ويشمل ميادين عديدة: منها الاجتماعي والأخلاقي خاصة. ويبدو، من جهة أخرى، أن المعنى الأخلاقي - السياسي (الذي يحيل إلى حكم المرء نفسه ثم حكم الآخرين) كان حاضراً في البداية[1]، وباعتبار الوجود الإنساني في صراع مستمر فهو مشمول برمّته في الجهاد؛ إذ إن للجهاد معنى وجودي. ومع رؤية حرب تشن باسم الله وفي سبيل الله، تصبح الديانة الأفق النهائي للحرب، بينما الدافع إلى الحرب في القرآن سبب وحيد هو القتال ضد الظلم. والحال أن مسألة العدالة تهتم بالماضي. ويأخذ الجهاد ببعده الأخلاقي - السياسي وبمعناه الوجودي كل معناه إذ يهتم بكل الوجود الإنساني. وإذا ما تبقّى البعد القتالي المبرّر في القرآن بالقتال ضد الظلم، يتركز الصراع عندئذ على الماضي ويتخذ الجهاد صورة عدمية ومدمّرة: فلا تعود مسألة السلام (الذي يهتم بالمستقبل) مطروحة لأن المستقبل الوحيد المعتمد هو الذي سيحصل بعد النصر، في زمن آخر.

إن الحرب تمنح مسوّغاً أخلاقياً للعنف كما تعطي وهماً بالقدرة لمن يستعملونه. فالعيش في حالة حرب يعني العيش في عالم يعي فيه الأفراد هويتهم، ويعرفون لِمَ يتألمون، ومن الذي أذلّهم، وما سيكون ثمن الانتصار. ومفهوم الحرب يستدعي أيضاً تصورات عن نشأة الكون والتاريخ والآخرة ويتضمن وجود سلطة سياسية قوية. لكن الحرب، أكثر

---

1 - طبقاً لأحد الأحاديث، هناك جهاد أصغر وجهاد أكبر.

من أي شيء آخر، تمنح أملاً في النصر وتتيح اللجوء إلى كل الوسائل الموجودة لبلوغ هذا الهدف. وفي تصورات «الحرب الكونية» يترافق الانتصار بفترة عظيمة من التحوّل الاجتماعي والشخصي، يسمو على الحدود الأرضية.

لدى دراسة التمثيل الرمزي للحرب، عبر الطقوس والصور والاستعارات، يرى جورجينسماير أولوية فكرة «نحن ضد الآخرين»[1]. وانطلاقاً من ملاحظة أن هذه التمثلات مفروض عليها أن تهيمن على الفوضى، من المناسب الاهتمام بنقل هذه الصور إلى الواقع. ويذكر ثلاثة شروط تسمح لصراع أرضي بأن يصير مظهراً لحرب كونية. أولاً، الصراع من طبيعة دفاعية ويجب أن يسمح لمجتمع بحماية هويته وكرامته. ثانياً، من غير المعقول خسارة الحرب باعتبار أن هذه المعركة تجري على مدى جد بعيد، فيما وراء الإطار التاريخي والعائلي. وبما أن الأهداف لا تتزحزح (رأينا سابقاً أنه بالتعريف، لن يكون هناك حل وسط ممكن في الحرب) وتتجاوز الإطار التاريخي، فإن الفرص تزداد في تأليهها وتقديسها. وإذن، يبدو الصراع على المستوى الفردي خاسراً: فالنصر المأمول ينتقل إلى مستوى المقدّس، ونتيجته بين يدي الله. وهكذا قد يتخذ الصراع الأرضي إذن صورة حرب كونية عندما تبتعد الحلول، والوعي بالهزيمة يكبر.

فضلاً عن فوائده العملية، قد ينجم هذا الإسقاط عن اعتبارات جمالية، كما رأينا في مرحلة التسامي (أو التصلّب) لدى غ.يونغ[2].

---

1 - انظر م. جورجنسماير، (باسم الله يقتلون) ص١٥٥: «يجسد هؤلاء الأجانب الظلام التصوري لأصولهم، إنهم يشخصون الارتياب والفوضى في العالم».

2 - غ. يونغ، (علم النفس والكيمياء القديمة) ١٩٤٤، (علم نفس التحويل)، ١٩٤٦.

الشعور بالاستياء: صناعة كبش الفداء ونظريات المؤامرة

يمكن قراءة الاستياء في عملية صناعة كبش الفداء كما نظّر لها ر.جيرار[1]. إذ يولّد بنية انفعالية رد فعلية تفاقم شعور المرء بأنه ضحية حتى لو كان هذا الشعور نابعاً من الواقع في جزء منه. فطبقاً لرينيه جيرار، تنقسم آلية الاضطهاد التي هي أصل لعملية صناعة كبش الفداء إلى عدة مراحل. أولاً، «تسطيح النظم الثقافية» (المؤسسات، التقاليد، العادات) يتسبب في محو الفوارق وضياع معالم الطريق. وهو اللاتميز: عند توقف الاختلاف بين الأشياء، أي عندما يصير كل شيء، الشيء نفسه. وهو أيضاً نهاية الثقافة[2]: فبما أن الكل متماثل، فهي نهاية المبادلات (أو تضاؤل المبادلات، بصورة أوضح، لتختزل إلى المدى القصير وتفقد معناها). وبما أن الناس يعارض بعضهم بعضاً، يوحد التفكك الشامل كل الناس ويشجع على ظهور المتماثل. وعندما يلتقي الجميع عند المحاكاة والتماثل واختفاء الاختلافات، يمكن لآلية الاضطهاد أن تنطلق. والجدير بالملاحظة أن اللاتميّز يعاش باعتباره كذلك، لكنه يحتفظ أيضاً ببعد أسطوري، إن اللاتميز يقوم على وحدة الذات: ويرجع إلى انكفاء الفرد إلى ذاته... وليس في ذلك مفارقة على وجه الإجمال لأن نهاية الثقافة تعيد بني الإنسان إلى أنفسهم، لعدم وجود بيئة تسمح لهم بالاتصال فيما بينهم. ويشعر الفرد بالعجز.

---

1 – ر. جيرار، (كبش الفداء)، ١٩٨٢. طبقاً لـ ر.جيرار، تسمح صناعة كبش الفداء للمجتمع بالتنظيم الذاتي. وفي الواقع، لا يجب لكلمة مجتمع أن تشير إلى المجتمع كله بالضرورة. فيمكن أن يكون المجتمع مجموعة محدودة من الأفراد من اللحظة التي يمكن فيها تعيينه باعتباره منظومة، من خلال مميزات وهوية، وانطلاقاً من هذا التوضيح يمكننا تطبيق نظرية صناعة كبش الفداء هنا، إذ يتغلب البعد النوعي على الجانب الكمي.

2 – تشمل الثقافة واقعاً جد واسع لدى ر.جيرار: إذ تُعرَّف بأنها منظومة للمبادلات، وإذن قائمة على الاختلاف.

بتقريب مفهوم الحرب الكونية لدى م.جورجنسماير من نظرية عملية صناعة كبش الفداء لدى ر.جيرار، يمكننا القيام ببعض الإيضاحات، فوضع اللاتميّز الناتج عن «تسطيح القوانين الثقافية» هو الفوضى التي يراها الناشطون. ولكن ما يراه ر.جيرار من «تسطيح» للثقافة بمعناها الواسع، يمكن أن يتلوه نوع من ثقافة ثانوية للعنف، تكون كامنة عندما يكون النظام مستقراً، ثم تظهر وتُغوي القلّة التي ترى في الوضع اهتراءاً للمجتمع.

وفقاً للاعتقاد بأن معرفة ظاهرة ما يسمح بالتحكّم فيها، يبحث الفرد عن تفسير – إنساني، أخلاقي[1]– لتدهور العلاقات الإنسانية ضمن المجتمع. ومن وجهة النظر هذه، تقدم الحرب الكونية والدين سيناريو جاهزاً ستكون نهايته النصر بالضرورة، لأن الله إلى جانب المتقين. وبالطبع، يقوم الآخر بالمهمة خير قيام في البحث عن موضوع سيمكن تعرفه كتفسير للأذى: إذ يتكون الاستياء حين يحاول المرء العثور على سبب لشقائه خارج عن ذاته[2] ويُرجع مصدره إلى مبدأ شر خيالي. وهي بداية حركة الاضطهاد. إلا أنه من المناسب التنويه بأن الدينامية المولّدة تبدو مشاركة في زيادة الشعور بوضع الضحيّة[3]؛ فعوضاً عن السعي بصورة إيجابية إلى بناء صورة للذات متناسبة مع واقع معقّد سيحاول المرء تغييره تدريجاً، يعمد إلى تعيين كبش فداء يبسّطه. وهكذا يبرئ الاستياء الشخص بتحميل مسؤولية كل الأخطاء للكائن أو الجماعة الملومة.

---

1 – يسمح التفسير الأخلاقي بنقل الصراع الأرضي إلى الميدان الكوني بإضفاء الطابع المقدّس عليه.

2 – وهو ما يصرح به إحسان: «يجب على المرء معرفة أعدائه».

3 – باعتبار أن تقمّص دور الضحية هو مصدر الاستياء، ومن ثم الاضطهاد. وهذا يؤكد فرضية استعادة زمام المبادرة التي بحثت أعلاه في موضوع التمرّد.

بعد ظهور وضع اللاتميّز (الذي قد يقترب هنا من حالة الحرب التي يراها الناشطون) تقوم مرحلة ثانية على عقد الصلة بين الفرد أو مجموعة الأفراد المضطهدين مع قدرتهم على إيذاء المجتمع في مجموعه[1]. وتجري الصلة بوساطة اتهامات نمطية: إذ يمزج قرار الاتهام بين تمثلات المضطهدين للمضطهَدين وبين فعل الاضطهاد، ويجب على «سمات الضحية» أن تعيّن شخصاً باعتباره غير سوي (إن نزع الصفة الإنسانية، وتقديم خصم دون شكل ولا شخصية[2]، هي الوسيلة الأكثر فاعلية). ولقد رأينا أعلاه كيف يرى الناشطون العالم في حالة حرب: ونزع صفة الإنسانية عن العدو يعيد توزيع الممكنات بإتاحته اللجوء إلى العنف، وتبرير الإرهاب باسم الله. والحال أن كل صراع يصم من حيث الجوهر عدواً: إذ تشكّل هذه الوصمة المرجع السلبي الذي تجري معارضته، بينما يستقطب الشذوذ العنف حوله، وحتى في وضع اللاتميز، سيتم تعيين البعض على أنهم مختلفون[3].

---

1 - بالنتيجة، يمكن طرح فرضية أن عمليات نزع الشخصية ونزع صفة الإنسانية (بالمعنى السلبي أو الإيجابي) والشيطنة والكاريكاتور، تتيح خلق عدو جماعي ودون وجه. وقد يكون هذا العدو شراً مبهماً، يُتجنّب ذكره، أو منظومة. وباعتباره دون وجه ولا اسم، فإن مفهوم العدو من السعة بحيث يصبح اسم جنس استعاري. ويمكن الرجوع على وجه الخصوص إلى نظرية نزع الشرعية لـ(ي.سبرينزاك، «تحديات السياسة الخارجية الكندية بعد ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١»، دراسات دولية، IQHI، المجلد ٣٢، العدد ٤، كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٢). وعلى كل حال، ليس العمل على تدمير شرعية الخصم ضرورة ملحة في حالة الحرب الكونية والحرب المقدسة: فمن وجهة نظر الناشطين سيأتي فقد الثقة بالخصم بصورة طبيعية عندما تنتهي المعركة الأخلاقية، وينتصر فيها الخير.

2 - جدير بالذكر أن صفة (دون شكل ولا شخصية) مناسبة بشكل خاص هنا، من حيث أنها تعني انعدام النظام، وهو ما يوافق تماماً وضع اللاتميّز لدى ر.جيرار. ويمكن ملاحظة أن هذه الصفة كالصفات المولّدة بعمليات نزع صفة الإنسانية والتعميم والشيطنة تبين أن العدو يجسّد الفوضى ويشخصها: فهو ليس مصدر الفوضى وغياب القواعد، بل مظهر لها.

3 - يبرز الاختلاف خارج المنظومة. فداخل المنظومة نفسها توجد دائماً اختلافات تسمح بالمبادلات وإذن بالثقافة. إلا أنه في وضع اللاتميّز، ما من منظومة، وما من ثقافة.

أخيراً، تتضمن آلية التضحية وظيفتين؛ إذ ينبغي عليها السماح بالعودة إلى الوضع الطبيعي بوساطة التضحية بكبش الفداء (وهي فكرة أن المجتمع يؤمن الحفاظ على نفسه بحركة ضبط ذاتي، ويؤمن تماسكه بتعبئة كل الطاقات في القطب نفسه)؛ كما أنها قادرة على توحيد المجتمع حول الاتهام الموجه. وهي نوعاً ما عملية هدم خلاقة على صعيد المجتمع برمّته إذن، ولكن على الصعيد الفردي أيضاً باعتبار أن العدو قد أضعف (بعملية نزع صفة الإنسانية عنه)؛ واشتراك المرء في الحرب الكونية يبعث لديه شعوراً بالقوة، ووعياً بهويته (كمقاتل في سبيل الله وفي سبيل القضية من بين أشياء أخرى) ويعطي عناصر للإجابة على أسئلة شخصية تتعلق بالألم.

إن الشعور بالمذلّة وحركة تقمّص دور الضحية سيكونان حاضرين خلال آلية الشعور بالاضطهاد الذي لن يكون عندئذ إلا دواء، وشبه انتفاضة لاستعادة المبادرة. أما ظهور نظريات المؤامرة فيشجع عليه ظرف نوعي، يقترب من وضع «اللاتميّز» لدى ر.جيرار. وعلى المستوى الفردي، أبرز علماء الاجتماع عدة حيل إدراكية[1] قادرة على تشجيع

---

1 - انظر وازون. بيترس «حول الفشل في إلغاء الفرضيات في قضية تصورية» (المجلة الفصلية لعلم النفس التجريبي)، ١٩٦٠، ص١٢٩-١٤٠، من بين هذه الحيل: «حيلة تأكيد الفرضية (إعطاء الأرجحية للأدلّة التي تؤكد فرضياته)؛ تأثيره الجدّة (الميل إلى تذكّر آخر المعلومات التي واجهتنا)؛ حيلة على السلبي (الميل إلى الانتباه أكثر إلى العناصر السلبية)؛ وهم الاضطراد (إدراك اضطراد خطأ في معطيات نتيجة المصادفة)؛ التباين الإدراكي (إعادة التفسير لاستبعاد التناقض)؛ تأثير التعرّض البسيط (التعرّض مسبقاً لشخص أو لوضع يجعله أكثر إيجابية)؛ حيلة التوافر (عدم البحث عن معلومات أخرى غير المعلومات المتوافرة في الحال)؛ تأثير الموضة (قبول أسهل عندما يكون عدد كبير من الناس يصدقون معلومة أو يمارسون سلوكاً ما)؛ نسيان التواتر الأساس (نسيان النظر في الاحتمال الإحصائي عندما تحضر حادثة؛ التركيز (إن إعطاء أهمية كبيرة لجانب من حادثة يعدل من إدراك الجوانب التالية).

النظريات التآمرية. وجدير بالذكر أن هذه الحيل الإدراكية ليست أعراضاً لمرضٍ ما. إذ نلاحظ أن هذه الحيل مشابهة جزئياً للمخططات الإدراكية التي انتبه إليها أ.بيك. وتوضيحات علم النفس الاجتماعي[1] تنطلق من مسلمة وجود شعور بالعجز ينبغي تعويضه[2]: وهنا أيضاً، تكون الآلية متماثلة جزئياً مع آلية صناعة كبش الفداء.

طبقاً لما يراه ب.أ.تاغييف[3]، هناك أربعة مبادئ كمصدر للاعتقادات التآمرية: «فلا شيء يحصل عرضاً؛ وكل ما يحصل نتيجة لنوايا أو إرادات خفية؛ ما من شيء يظهر كما هو بالفعل؛ كل شيء مترابط ولكن بأسلوب خفي».

---

1 – انظر على وجه الخصوص: س.موسكوفيشي، (تغيير تصورات المؤامرة). نيويورك – برلين – هيدلبرغ، سبرينغر – فيرلاغ ١٩٨٧. إن ميزة الإقناع في نظريات المؤامرة تكمن في المنطق الموحّد الذي تجلبه. (هـ.أرندت يربط نظريات المؤامرة بـ«الحاجة إلى التماسك»، والمنظومة الشمولية). وتتيح بلوغ حقيقة خافية، ترفع من قيمة الذي يتلقى الرسالة. (ج.بو، على موقع الإنترنت rro.org : إن الشخص الذي يعتقد بنظريات المؤامرة «يتموضع ضمناً كالأكثر ذكاء من الذين يُخدعون؛ ويشعر إزاء المحيطين به بأنه «متفوق» وبأنه قادر على إنقاذ «أولئك الذين يعتبرون غير عارفين، ساذجين أو عاجزين عن تعرّف المؤامرات المعنية.»). إنها تعين مذنبين (من وجهة نظر قصدية، تقوم بتعميم «الاتهام» بالشر، وعَزْو كل حادثة مشؤومة إلى إرادة. ونلتقي هنا مرحلة الاتهام لدى ر.جيرار، في صناعة كبش الفداء). ويمكن لها أن تفسّر خيبات شخصية محتملة. وتعطي الأمل بالقدرة على تغيير الأحوال وتُطمئن (بالاعتقاد أن الحوادث لا تحصل بالمصادفة بل تُرتَّب من قبل الإنسان: جاعلة مثل هذه الحوادث مفهومة ويمكن السيطرة عليها، إذ هناك الأمل ولو كان ضعيفاً في القدرة على كسر هذه المؤامرة).

2 – نجد هنا ثانية مفهوم الثواب، بمعنى التعويض المعطى من الله للمقاتل الأدنى من عدوه من حيث القوة.

3 – انظر بالخصوص: ب.أ.تاغييف، معرض «الإشراقيين». الباطنية، نظرية المؤامرة المتطرّفة، ألف ليلة وليلة، س١ ., ٢٠٠٥ وب.أ.تاغييف، (تخيل المؤامرة العالمية: جوانب لأسطورة حديثة)، ألف ليلة وليلة س١ ., ٢٠٠٦.

ويمكن هكذا الانتباه في خطابات الناشطين إلى بعض الأمثلة المتناسبة مع صناعة كبش الفداء، ونظرية المؤامرة.

إن العمليات التي لاحظها أ.بيك (أنظر أعلاه)، عمليات صناعة كبش الفداء وإعداد نظريات المؤامرة، تنتمي إلى نموذج سلوكي أوسع نطاقاً: إذ لا يتصل الأمر بإعطاء معنى للعالم وحسب[1]، - بل للمرء نفسه في الوقت ذاته - مع الاحتفاظ بالمبادرة. والقياس بالمماثلة الذي أجريناه أعلاه مع طريقة المنظور بينت أن التصورات (كتصور الحرب الكونية التي نتطرق إليها هنا) هي خطوط بناء سابقة الوجود[2] تنتهي إلى نقطة التلاقي. فعلى هذا التصوّر بالضبط تتبني عقلانية الناشطين، ويقوم إدراكهم للعالم. بينما تلعب التصورات الثنائية وإضفاء القداسة على الصراع دور الموشور المشوه وتقود إلى رؤية مضطربة للعالم. فالمقصود إذن خطوط تلاقٍ، وهو ما يذكّر بفكر ب.اتيين: «فمن وجهة نظر أخروية، لا يمكن استنتاج غاية الإنسان من نهايته: وهي إنجاز مقصد الخالق. ويتشوّق البعض لتسريع العملية حتى تقوم مملكة الله: فعالم الخطيئة والملذات الدنيوية يجب تدميره؛ وكلما اقتربت القيامة، اقتربت عودة المسيح المنتظر [...]. ومن أجل الإفلات من انحطاط الطاقة الكونية، ينبغي محاربة الموت بإعطائه. ومن يضحّي بنفسه ينال القداسة، وهذا العبور إلى عالم القداسة يحوّله [...]. إذ يغير عالمه الذي

---

1 - لغياب وجود معنى للعالم ربما: هناك نتيجة مباشرة لرؤية العالم كفريسة للفوضى، وانعدام القوانين والثقافة بالمعنى الواسع، هي استحالة فهمه والعثور على منطق سائد. أما نقل الصراع الأرضي إلى الكوني فيسمح بإعطاء المعنى، بوضعه ضمن سيناريو عابر للتاريخ وأخروي.

2 - نجد من جديد فكرة الجهد المسبق التي أبرزها ليفي شتراوس و ل.باستيد.

سينطبع بدوره بطابع الخلود. إنه بهذا الفعل يجدد زمن الصيرورة – أي موته هو ذاته – وفضاءه – والحدود المستبدة للعالم الدنيوي[1].

- منطق الشرف

يشغل الشرف أيضاً أحد أماكن الصدارة، وهو وثيق الارتباط بظروف القتال، فهو يمثل الاعتراف والمكافأة البعدية لمن قاتل؛ وبعكسه، من يبقى سلبياً منتظراً لن يكون شريفاً. والبعد الاجتماعي هو في صميم مفهوم الشرف. كما أن التاريخ والذاكرة يشكّلان أيضاً موضوع هاجس حقيقي، بفضل ذكرى ماضي الإسلام المجيد.

فالظرف إذن – قتالياً كان أو مسالماً – أو بصورة أوضح إدراك هذا الظرف، ووجهة النظر هما اللذان يحددان من هو الشريف[٢]. وإذا ما كانت غالبية الغربيين تنظر إلى الزمن الحالي على الصعيد الدولي كزمن سلام (على الرغم من نزاعات محلية وأزمات)، فإن دراسة خطابات الناشطين تبيّن أنهم يرون العالم نهباً للفوضى. وعلى الصعيد الوطني، إن التمرّد من وجهة نظر السلطة مذموم دائماً تقريباً: تكلفته، مخاطره، وعدم جدواه في مواجهة ما يعتبر ضرورياً. أما هؤلاء الناشطون فهم غير واقعيين وينقصهم الصبر. وفي حالة الجهاد، باعتبار

---

1 – ب. إتيين، (المقاتلون الانتحاريون) متبوع بـ(عشاق القيامة) إصدار دولوب، ٢٠٠٥ ص١٨. وبعبارة أخرى، هنا لا يتعلّق الأمر فقط بالانتماء إلى العالم، بل بجعله «أقل مضايقة»، أي تعديله لتأمين رفاهيته، وتكييفه بشكل يوافق المبتغى (انظر أعلاه فكرة استعادة المبادرة). وبهذا المعنى، لاستلام السلطة من قبل جند الله علاقة مع السياسة (على الرغم من بعدهم المعلن عن السياسة): فالقتل باسم الله يعني الإنكار على الدولة احتكارها للعقوبة الكبرى وللعنف المشروع.

2 – إذا نظرنا من وجهة نظر الاستمرارية (الأمم المتحدة، الدولة، الخ.) نجد الصبر بل وبعض السلبية محترمين، وعلى العكس من جانب أنصار التغيير (حركات التضامن العالمي، المعارضة على الصعيد الوطني الخ.) إذ المبادرة والإقدام والجهد والنشاط هي التي تشجع.

المصطلح – متعدد المعاني[1]– فهو يغيّر معناه بحسب الظرف التاريخي، مع احتوائه على بعد اقتصادي واجتماعي وليس عسكرياً وسياسياً فقط. لكنه يتضمن دائماً فكرة الصراع سواء كان موجهاً نحو الداخل أم نحو الخارج، وإدراك العالم كفريسة للفوضى هنا يجعل النزاع مطلقاً: إذ تُعارض الحرب الشاملة الخير بالشر؛ وما من حل وسط ممكن. والمخرج الوحيد المتوقّع على الأقل هو احتواء الخصم في حال تعذّر القضاء عليه. إن هذه الحرب الكونية المطلقة تمنح تبريراً أخلاقياً للعنف، ووهماً بالسلطة لمن يستعملونه: أي أنصار الحرب عوضاً عن السلم، وأنصار التورّط في نظام الأوضاع الحالي، والمرشحون للموت باسم الله الذين لا يخافون الموت، ويأتون لتحدّي خطر موت أعدائهم[٢]. فهذه النظرة لعالم في حالة حرب، والوعي بالاشتراك فيها، يمنح بالفعل هوية: فحينما يعرف الفرد لِمَ يتألّم ولِمَ يُقاتل، يستردّ الفرد القدرة على التطلّع إلى المستقبل، بترك الباب موارباً أمام أمل بالنصر الأرضي والمعين من جهة، لكن السماوي والخالد بخاصة، مع الدخول إلى الجنة.

لقد اهتز مفهوم الشرف إذن بعض الشيء بالمقارنة مع دلالته الأصلية. ففي حالة المقاتل الشهيد، انضم الفرد إلى مجموعة من المحظوظين، واكتسب وضعية – هوية – المصطفى: إنه يعرف دون أي شك أنه ينتمي إلى دائرة المصطفين الضيقة التي ستدخل الجنة وتنال رضى الله. وبالفعل، إن بالإمكان اعتبار أن الشرف لا يتمثل في دخول الجنة في المستقبل بقدر ما هو اليقين بدخولها على الفور، الذي يجلب

---

1 – في موضوع الجهاد، ارجع إلى ج.ب.شارناي، (مبادئ الاستراتيجية العربية)؛ مكرم عباس (الجهاد)، المحاضرة رقم ٦٥٢ في جامعة كل المعارف، ٧ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٧.

2 – الإشكاليات المتعلقة بالموت، سنتعرض لها أدناه.

السكينة وانعدام الشك. إنها سخرية من رهان باسكال الذي كان يقول «لديك شيئان قد تضيعهما: الحق والخير، وشيئان ترهنهما: عقلك وإرادتك، معرفتك وغبطتك؛ ولدى طبيعتك شيئان تفرّ منهما: الخطأ والبؤس. وعقلك لن يكون أكثر إهانة باختيارك هذا أو ذاك، إذ لابد من الاختيار. وهذه نقطة قد حلّت. لكن ماذا عن غبطتك؟ لنوازن بين الربح والخسارة متمنين أن يكون الله موجوداً. ولنتفحّص هاتين الحالتين: إذا ربحتم فستكسبون كل شيء؛ وإذا ما خسرتم فلن تخسروا شيئاً. راهنوا إذن على أنه موجود دون تردّد[1]، فالله والحياة الأبدية والتخلّي عن الأنا لدى باسكال مترابطة: إذ يبدو أن شرط نعيمنا المستقبلي هو تخلينا لمحبة النفس، لأن من يعتبر نفسه المركز وكل شيء يأبى نوعاً ما مسبقاً الاتحاد بالله والعيش حياة إلهية. ومهما كان من أمر، فالشرف كمكافأة وكاعتراف سيأتي من بعد. حتى إنه يمكننا إضافة أنه يمتلك طابعاً احتمالياً، إذ إنه مرتبط بالخارج، سواء تعلّق الأمر بالله أم بالمجتمع: فهو بالفعل اعتراف ومكافأة.

أما في خطابات المرشحين للشهادة، فالشرف مؤكد بصورة قبلية ويحرّر من الشك، إذ إن مسعى الناشطين يتموضع في نقيض مسعى باسكال لأن المقصود الانتهاء من الشك وبلوغ الغبطة الإلهية... مع استعادة توازن الأنا[2]. ومنذئذ، وبانعدام الخوف وبالإسهام في القضية حيث يصير الناشط هو القضية، يكتسب أكثر الشعور ببلوغ المعرفة (انظر في الخطابات تكرار مصطلح «الوحي[3]») وفي الوقت ذاته تلهب

---

1 – باسكال، (أفكار) ١٦٧٠.

2 – هذه الإرادة في استعادة توازن الأنا، واستعادة الهوية، لا يعبّر الناشطون عنهما إلا بصورة ضمنية.

3 – جدير بالذكر أن يوم القيامة يعني أيضاً «الوحي» (بالفرنسية).

فكرة الحرب الكونية حماس المشارك فيها. أما مسألة الخسارة فمحلولة تماماً: إذ إن الجهود المبذولة والاتباع الحرفي للتعاليم الإلهية تفضي إلى تعويض آني بالتيقن من الدخول إلى الجنة. وكما أن الشرف الذي يوزع بصورة بعدية مشروع بالنتيجة، فإن موقف الفرد القابل للاعتراف به ومكافأته لا يتوقف على النتيجة إلا قليلاً: «سيكون ذلك هدفي حتى موتي أو أموت وأنا أحاول» (ك. لاروز)، وتحيي القاعدة بطولة عمر فاروق عبد المطلب، الخ.

عمليات هوياتية عابرة للوطنيات وعابرة للتاريخ

قبل تفحّص مستندات الناشطين الهوياتية، يمكن التوقف عندما لا يشعرون بالتماهي معه. وهناك ملحوظة يمكن ذكرها قبل كل شيء: إن الأفراد جميعاً ولدوا وتربّوا ويعيشون في المجتمعات الغربية، لكنهم يتموضعون جميعاً في أفق الغيرية، في قطيعة مع الغرب (الواقعي أو المثالي). ويجري هذا الأسلوب بطريقة سلبية برفض الانتماء إلى العالم الغربي. أضف إلى ذلك، أنه باعتبار الغفلية* والاختلاط الجنسي في المجتمعات الغربية من الانتقادات المتكررة الموجهة للغرب، فإن الفرد وهو في قطيعة مع الغرب لا يمكن أن يرضى عن هذا التعريف بالسلب. ومن وجهة النظر هذه يبدو أن الإسلاموية المتطرّفة تمثل راية تقدم التعريف الموجب الذي يبحثون عنه: «الحقيقيون» «الأطهار والصلبون». ويذكر هذا بفكرة التمرّد وباستعادة المبادرة اللتين بحثناهما أعلاه: فهو ليس مجرد رفض صميم قد يتخذ أشكالاً عدمية وتنم عن اليأس، إذ إن الأفراد في حالة السلفية يأملون الانتماء لدائرة المصطفين الضيقة (أولئك الذين يعيشون كسلف للنبي). والاصطفاء فردي من حيث التعريف ويمنح منزلة محظية (الدخول إلى الجنة): وهو اعتراف بالفرد

* – Anonymat: كون الفرد مجهول الاسم.

لما ينطوي عليه من إيجابيات (يعيش حياة التقوى، ويتبع حرفياً مبادئ القرآن، الخ.). وما إن يعي الفرد انتماءه لهذه الدائرة الضيقة، وعلى الرغم من أمانيه في جلب مجموع المسلمين إلى الحق في قلب الإسلام الصحيح، فإن الحفاظ على منزلة المصطفى يقتضي تعريفاً للآخر: إذ مع أن الهدف المعلن هو جلب المجتمع الإسلامي إلى الإسلام السلفي من طريق الدعوة وربما الجهاد، نرى أن المقصود بالفعل هو الحفاظ على الطابع الحصري للانتماء إلى المجموعة المحظية. ومنذ أن يكتسب الفرد الوعي التام بذاته، «الأنا الحقيقي»، «النفس المطمئنة» (إحسان) لا يهمه أن تُرسم صورة الآخر بإيجاز: إذ إنها المبالغة «عدم التسامح» (حسن) و«الفساد»، وغيرهما من المصطلحات التي تضمر انحرافاً عن القواعد المفترضة («الحياة الصالحة»، و«الطريق الصالح») لـ(إحسان)[1]، أي الإسلام السلفي، ويبقى الأسهل بالطبع وهو شيطنة الآخر، أي الغرب هنا: فبعض الانتقادات الموجهة للغرب مشتركة بين الناشطين الذين درسناهم هنا. كما يجري إنكار التنوّع في الغرب لمصلحة صورة للغرب الموحّد. وهذا التوحيد للغرب تحت شعار الشر يوفّر بعض الفوائد: فمن وجهة نظر المنظمة، يسمح بتسوية واسعة وبوضع الوقائع المحلية جانباً، كما يسمح بالتساؤلات الخاصة بكل فرد مرشح للجهاد[2].

---

1 - وهنا أيضاً، لا يتعلق الأمر بخصوصية لدى الإسلام السلفي، إذا ما تذكرنا التعريف الإغريقي للبربري (من لا يتكلم اليونانية وخارج عن التأثير الإغريقي الخ.).

2 - تشكّل اعتداءات ١١ أيلول / سبتمبر أيضاً منعطفاً للقاعدة. فمن جهة، انقلب نجاح الاعتداء على مركز التجارة العالمي ضد القاعدة نوعاً ما: إذ حرم الرد الأمريكي في أفغانستان المنظمة من «ملاذ». فأثّرت خسارة الملجأ الأفغاني بعمق في قدرتها العملياتية (صعوبات الاتصال بين القيادة العليا والمناصرين على الأرض على سبيل المثال). وفي الوقت الحالي، لا يبدو أن «المكتب المركزي» موجود إلا من خلال قدرته على بث بيانات. وترجع غالبية مشروعات الهجوم منذ ٢٠٠١ إلى مبادرات محلية، وتتركز على أهداف أكثر «سهولة». والواقع أن البعض يتحدثون عن «إزعاج»، وهو ما يؤكد الأطروحة التي تقول إن النشاط القتالي من الآن فصاعداً أصابه الخلل ولا يمكن توقعه، لكن أسامة بن لادن، من

هناك نموذجان من التماهي يمكن تبينهما طبقاً لموضوعهما. فمن جهة، قد يتعلّق الأمر بتماهي الناشط مع شخصية أو مع مجموعة، ومن جهة أخرى، نلاحظ أن الناشطين يقارنون بين أحداث أو أوضاع. ونجد في النموذجين أن الحاضرين المعنيين منفصلين سواء بالمسافة الزمنية (عملية هوياتية عابرة للزمان)، أم بمسافة مكانية (عملية هوياتية عابرة للوطنيات)، والمقصود هو استعادة هوية[1] لابد منها لاستعادة ثقة

جهة أخرى، قد ولّد دينامية لأننا نرى أفراداً يقررون التطوّع في الجهاد العالمي، مستندين إلى «شعار القاعدة». بالإضافة إلى أن عولمة الهجمات يعطي الإسلام شهرة متزايدة، ويكثر الذين يهتمون به، لأنه موضع انتقاد بخاصة. وهكذا أعادت القاعدة تنظيم نفسها في مواجهة هذه العوائق الجديدة. ب.ميجو (الإرهاب باسم الجهاد، أندريه فيرساي ٢٠٠٩) يوجز تطوّر القاعدة بعد ٢٠٠١. ففي ٢٠٠١ كانت المنظمة متمركزة في معسكر القاعدة بينما تنتشر حولها مباشرة مجموعات مناطقية أو وطنية، قادرة على إيقاظ خلايا نائمة. لكنها تغدو بعد خسارة الملاذ الأفغاني ضبابية دون ملامح محددة لمنظمة بالمعنى الدقيق للكلمة (أي تتمتع بتراتبية ما، ولها «برامج ضم» وأقسام لمصالح محددة). إلا أن التأكيد بأن القاعدة دخلت مرحلة أفول يقتضي بعض الإيضاحات. فالواقع أن القاعدة بالمعنى الدقيق (المعسكر، المكتب المركزي، باعتبارها منظمة عسكرية) هي التي تضعف. إذ طرأت على المجموع لا مركزية شجعت على إحداث «فروع» جهوية (القاعدة في المغرب الإسلامي؛ القاعدة في بلاد الرافدين؛ القاعدة في شبه الجزيرة العربية، على وجه الخصوص) هي في مرحلة توسّع. وفي الوقت ذاته، وبفضل الدينامية التي بثّها أسامة بن لادن، نجد خلايا مستقلة تظهر وتعلن انتماءها للقاعدة.

1 - الهوية هنا بالمعنى الذي يعطيه معجم لاروس: «مجموع المعطيات الواقعية والقانونية التي تسمح بتفريد أحد ما». (حتى لو كانت الهوية هنا محصلة عمل وبناء أكثر منها معطى «واقعياً أو قانونياً». وعوضاً عن الحديث عن استعادة الهوية ينبغي الحديث عن خلق الهوية. فالأبحاث المعاصرة تُذكّر على كل حال جميعاً بإلحاح بأن صورة المرء عن نفسه واحترامه لها، والهويات الاجتماعية أو السياسية تنتج من التفاعل بين الأفراد والجماعات وإيديولوجياتها. كما تشير جميعها إلى أن أساس الهوية نفسي وأنها تبني وتتجدد دونما انقطاع. ويوضح د. كالان أن الهوية «الموضوعية» (الجنس، السلالة، الاندماج الاجتماعي، الشرط الإنساني في شموله) هي متعينة للشخص في غالبيتها ومحددة بيولوجياً واجتماعياً في ملامحها الأساسية. لكن ينبغي أن تشكّل موضع استحواذ ذاتي. أما الهوية «الموضوعية» فلا تتخذ معنى وشكلاً للشخص إلا عبر تهيئة شعور بالهوية ذي طبيعة نفسية.

الناشط بنفسه. وقد بيّن ي.إيريكسون[1] بالفعل أن «الثقة الأولية» تمثلت في الشعور بالثقة بالنفس، باعتبارها نتيجة لكل علاقة متينة. وإذا ما قطعت الصلة يجري البحث عن صلة بديلة بصورة مضطردة. وقد تكون هذه الصلة متمثلة بالدين، فالحصول على هوية في إطار النزاع يسمح للناشط بنيل ما يشبه الاحترام من خصمه، والأكثر أهمية من ذلك، بأن يصير مساوياً له قبل أن يتجاوزه.

ويقوم نموذجا التماهي على نموذج المخطط نفسه. فقد رأينا سابقاً، وبخاصة لدى دراسة الاختلالات الإدراكية لدى ناشطي الإسلاموية المتطرّفة، أن الحياة المعيشة (أي التجربة الشخصية الفعلية والموضوعية) تشكّل موضوعاً للتأويل ولإضفاء المعنى والفهم. إن العبور لدى الأفراد من المعيش إلى الذاتي (الشعور) يجري بوساطة مخططات إدراكية. ويكمن المفتاح أثناء إنتاج الخطابات في الاختلالات الإدراكية التي تفضي إلى تفسير لعالم منحرف. وفيما يتصل بعمليات التماهي، يتم كل شيء على الصعيد الذاتي، باعتبار أن الظروف المعيشة (في حالة التماهي مع شخص أو مع مجموعة) مختلفة. ويقول الناشط، على كل حال، بأنه يشعر بالإذلال ذاته الذي يشعر به فتىً فلسطيني أو السكان في العراق، على سبيل المثال. فالمفتاح يوجد إذن في مستوى البناءات العقلية. «إذ يندمج معيش الآخر في معيش الأنا: فيتغير شكله فيما يعنيه»[2] كما يوضح ف.خسروخافار.

ويجري هذا التغيير في الشكل بتبديل مواضع السياقات والمواقف. فـ«الحرب الكونية» ومثلها منظومة المعتقدات الإسلاموية المتطرّفة

---

1 – ي.إيريكسون، (الهوية ودورة الحياة)، نيويورك ١٩٨٠. يرى المحلل النفسي أن الحصول على الهوية (وليس الغريزة الجنسية) هو المحرك لنمو الأنا.

2 – ف. خسروخافار، (عندما تتكلم القاعدة)، غراسيه وفاسكل، باريس ٢٠٠٦، لن يكون هنا أيضاً تخلٍ عن الأنا، إذ يُدمج معيش الآخر لكنه لا يحل محل معيش الأنا.

تقدّمان منظاراً جديداً يتم من خلاله تفسير العالم. ومن خلال نظرتهما الغائية للتاريخ، لا يقدمان فقط سيناريو جاهزاً (للمستقبل) بل يوفران أيضاً مجموعة كاملة من المفهومات العابرة للتاريخ والعابرة للوطنيات. وعلى عكس مخططات أ.بيك الإدراكية التي تشكّل البنى القاعدية للتنظيم الإدراكي لدى الفرد وهي ثابتة ولا شعورية، نرى هنا أن الموضوعات التي يبحثها الإسلام المتطرّف وتصوّر الحرب الكونية هي من أصل آخر. إذ يبدو إذن أن الفرد في مرحلة أولى يفسّر العالم الخارجي في ضوء مخططات إدراكية (بتجريد معيش الآخر من سياقه، على سبيل المثال)، قبل أن يعيد وضعه في السيناريو العام للحرب الكونية. فحادثة محددة ووضع معيشي يتموضعان بالضرورة ضمن سياق ما : أين؟ متى؟ مَن؟ ماذا؟ لماذا؟ هنا وفي نهاية العملية لا يبقى إلا «لماذا» (الذي يُعنى بالماضي، وهنا في بعد ميتافيزيقي) و«لأجل ماذا؟» (الذي يتركز على ما سيأتي، وعلى القصدية من خلال رؤية أخروية).

وما إن يتم تفسير العالم، وباعتبار أنه لن يكون ثمة تخلٍ عن الأنا، حتى يستطيع الفرد الاهتمام بنفسه: في عملية «إخراج مشهد»[1]

---

1 – إن استعارة التراجيديا الإغريقية مفيدة هنا بصورة خاصة: فباعتبار عرض شخصيات ذوي مرتبة رفيعة («رفيعة» قد تشير هنا إلى فعل الناشطين الإسلامويين المتطرّفين الذي يتمثل في توزيع الأدوار – الأقنعة)، فإن نتيجتها الموت غالباً (إذ إن حل العقدة معروف مسبقاً ويتردّد ذكره طوال المسرحية). ويجعل أرسطو هدف التراجيديا إثارة «الرعب والرحمة» (انظر أرسطو، "الشعر"). والحال هنا، أن الناشطين الذين يفضّلون رؤية إسلام في خطر بمواجهة الغطرسة الغربية، يتموضعون في منطق الضحية، ويريدون إثارة الشفقة. أما الناشطون الذين يعتبرون أن الخوف من الإسلام هو السبب في الهيمنة الغربية فيسعون إلى إثارة «الرعب». ومهما يكن من أمر، فإن الشخصيات وهم سجناء قدرية لا ترحم، عاجزون وليسوا سوى أدوات بأيدي قوى فائقة القدرة (انظر ب.إتيين: «يعتقد المتعصبون بأنهم الخدام الوحيدون المنظمون للحق الكلي وللواحد الأحد الذين هم أدواته، ويكرهون من يجهل هذا، ويريدون أن ينصاع العالم إلى شريعة الواحد الأحد الذي ينصاع الكون لأمره»). يتمثل

حقيقي للأنا. ووفقاً لعالم النفس الاجتماعي ب.تاب: «إن هويتي هي ما به أعرِّف نفسي وأعرفها، والتي بها أشعر بأنني مقبول ومعترف بي كذلك من قبل الآخرين»[1]. فعمليات تحقيق الهوية تقوم إذن على رغبة المرء بأن يُعترف به. والبعد الاجتماعي للظاهرة أساسي هنا أيضاً. وبالفعل، كما لاحظنا في فرنسا مع موضوع «المناقشة حول الهوية الوطنية»، يعني طرح السؤال «ماذا يعني كون المرء فرنسياً» وصم الآخر قبل كل شيء. فالأكثر بساطة، كما وضّحنا سابقاً، هو السعي إلى التعريف بالسلب وبالاستبعاد. وهذا الأمر ليس جديداً إذا ما تذكّرنا التعريف الإغريقي للبربري: من لا يتكلم اليونانية، ولا يمتلك الـ(لوغوس) أي العقلانية[٢]. وفي المنطق المتصل بالحرب الكونية، يُدرَك العالم بطريقة ثنائية: أي نحن ضد الآخرين، دون أي حل وسط ممكن. فالآخرون ينتمون إلى عالم الفوضى والاضطرابات والغُفلة واللامعنى...

الفصل الأول في عرض وضع الشخصيات: ويرى الثاني ظهور المشاغب؛ وفي الفصل الثالث يبحث المشاركون عن حل للمأساة، ويظهر كل شيء ممكناً؛ وعند الفصل الرابع يتعقد الوضع نهائياً، ولم يعد أمام الشخصيات أي فرصة للإفلات من قدرهم (وفقاً للإسلامويين المتطرّفين، وباعتبار أن الغرب - «الفوضى» - يصدر فساده، فالعالم «غير قابل للإصلاح» بحسب موسى)، في الفصل الخامس، تتحل العقدة في النهاية بموت شخصية أو عدّة شخصيات. وللتراجيديا، طبقاً لتدوين أرسطو، غاية مفيدة وفضائل تعليمية، إذ تسعى إلى تعليم الجمهور حقيقة أخلاقية أو ميتافيزيقية (التطهير الذي بفضله تطهر روح المتفرج من أهوائها الجامحة). والإسلامويون في هذه الاستعارة من التراجيديا هم المؤلفون والممثلون في آن معاً.

1 - ب. تاب، ذكره د. وولتون على

http://www.welten.cnrs.fr/FR/duoompil/glossair/idontite.html

2 - الكلام، الخطاب، ويشير «لوغوس» أيضاً إلى «العقلانية». وإذا ما اعتبرنا اللوغوس بالمعنى الحرفي، تكون البربرية والغربة مؤقتة. وقد ذكر فرويد القدرة الكلية للغة وللكلمة في المرحلة الدينية. أما هنا، وفي الإدراك المانوي لعالم الناشطين، لا مجال لأي حل وسط. ولا يُرى العالم بطريقة تطوّرية بل سكونية.

وهو ما يُذكّر نوعاً ما بتعريف الإغريق للبربرية. وطبقاً للتعريف، يعني انعدام المعيار والمعنى والمنطق عدواً دون وجه، غير متميز، عديم الشخصية: إذ إن العدو موحَّد ومعمَّم، ومختزل إلى مبدأ الشر. أما من جهة الخير، فتوحيد (الأمة) يهيئ إلى الدخول في النعمة الإلهية.

الشعور العمودي بالهوية

في حالة العمليات العمودية، يتماهى الناشط بشخص أو بمجموعة، في إطار البحث عن شرعية ومرجعية وعن مثال أعلى. ورؤية التاريخ الخاصة بالديانات الموحدة الثلاث خطية وغائية: أي انتظار يوم الحساب وبزوغ النظام الإلهي بعد انتصار الخير على الفوضى. وهكذا، ونظراً إلى تدهور الكون، فإن «الأفضل» يكمن في الأصول. ومن هنا ينبغي البحث ضمن الأصول عن المرجعيات التي ستظهر شرعية بالفعل (لأنها مصونة من الفساد).

وفي حالة الإسلاموية السلفية، يتماهى أتباعها مع أصحاب النبي، و«السلف الصالح»[1] ويتباهون بتطبيق الإسلام الأصلي. وقد تمت مناقشة هذا الجانب بإسهاب سابقاً. إذ يتحرر السلفيون من قيود التقليد والفقه ويدّعون العودة إلى الإسلام الأصلي، إسلام القرون الأولى.

وإذا كانت غالبية الناشطين في هذه الدراسة قد قطعت الصلة مع دين آبائهم، فإن استثناء يمكن التنويه إليه: فإحسان يقول إنه على استمرارية مع أبيه، بالإضافة إلى أن جدّه «نموذج» يحتذى به. أما موسى فيعتقد أن تطوّعه شديد الصلة بالوضع في الجزائر، وتُشبَّه

1 – يشير «السلف الصالح» إلى أصحاب النبي والخلفاء الراشدين وإلى الجيل الثاني والثالث من التابعين.

الجزائـر أولاً باليابـان لـدى الهجـوم علـى هيروشـيما وناغـازاكي ثـم بفلسطين(1). ويتعلّق الأمر في الحالتين بتقديم الجزائر كقلعة محاصرة، وكفضاء في تراجع (جزيرة، جيب) بمواجهة أعداء يتوفرون على تفوّق تقاني ساحق (القنبلة النووية والتقانة العسكرية الإسرائيلية).

- الشعور الأفقي بالهوية

إن الشعور الأفقي بالهوية يندرج في الإطار الأوسع لتحقيق (أمة) عابرة للوطنيات، كمجتمع متّحد ومترابط ومتضامن.

في حالة الفرنسيين ذوي الأصول المغاربية، يبدو أن تطوّع إحسان وموسى على صلة وثيقة بالمسألة الجزائرية. فقد تأثّرا بانقلاب ١٩٩٢. ومع أنهما وُلدا في فرنسا ويعيشان فيها إلا أنهما يتماهيان تماماً مع الجزائريين، وليس المقصود في حالتهما التماهي على كل حال مع الشعب الجزائري كله، بل مع «المعارضة الحقيقية الوحيدة في الجزائر» الإسلاموية (موسى). إذ يريدون أنفسهم مقاومين، مقاتلين، لا عناصر سلبية.

أما بالنسبة لآخرين في المقابل، فيجري التماهي مع «غير المرغوب فيهم» كالفلسطينيين، والعراقيين، والأفغان. إذ يتصل الأمر، في المخيلة الجمعية، بأناس في حيرة وإذلال. وهذا التماهي مع شعوب الشرق الأوسط المسلمة يُدعم بما تنشره وسائل الإعلام على نطاق واسع عن هذه النزاعات.

---

1 - وُضعت المقارنة مع فلسطين في الشعور العمودي بالهوية لسبب عملي، لأن التأثير المستهدف هو ذاته فيما يتصل بهيروشيما وناغازاكي. والمسألة الفلسطينية، من جهة أخرى، تتعقد وتظهر منذئذ - للأسف - كعامل ثابت.

ويُشَبِّه حسن وضعه بوضع الجهويين الفرنسيين كالباسك والبروتون. والقاسم المشترك هنا هو خصوصيتهم التي ينكرها عليهم النموذج الفرنسي الاندماجي.

كما يتماهى الناشطون ذوو الأصول المغاربية مع شباب الضواحي ومع المعتقلين المسلمين في السجن. والفئتان أناس موصومون يبعثون على الاحتقار والخوف. مع أن ٤٠٪ من المعتقلين المسلمين بريئون، كما يقول موسى. ويذهب تماهي حسين - فرانسوا مع «الضالين» في الاتجاه ذاته.

في غالبية الحالات يقارن الناشطون أنفسهم أو يتماهون مع مجموعات تجمعهم معها بعض المعطيات المشتركة بالتأكيد (كما في المقارنة مع شباب الضواحي) ولكنها تنتمي إلى سياق مختلف جذرياً. ونقل الصراع الأرضي إلى الميدان المقدس والكوني فقط هو القادر على عقد الصلة بين مجموع الأحداث، وإضفاء المعنى. ويبدو أن (التقانات الجديدة في الإعلام والاتصال)، والأخبار في الوقت الحقيقي، وتزايد الصور وتوسّع الإعلام، تشجع هذا النموذج من التماهي.

- كون الجميع واحداً: نحو (أمة) جديدة عابرة للوطنيات، وتضامن عن بعد

على الرغم من تنوّع عمليات الشعور بالهوية إلا أن عاملاً ثابتاً يبدو أنه يشملها جميعاً: إذ إن الناشطين في كل الحالات يتموضعون في أفق الغيرية بالنسبة إلى المجتمع الغربي الخاص الذي يعيشون فيه، قبل أن يوحدوا الغرب تحت سمات الشر. فتقابلُ الغرب «الفاسد» و«المحطم لنظام الله»، و«البارد»، و«الفريسة للشك» (أمة) تعرِّف نفسها بالإيجاب حيث نجد السلب في جانب الغرب.

ينبغي أن تتخذ هذه (الأمة) سمات مجتمع فاضل يسود فيه القرآن واليقين. مجتمع دافئ، عضوي ومترابط. ليس طبق الأصل مع إسلام الأصول. والواقع أنه ينظر للإسلام هنا كمنظومة شاملة حيث يتوجب تطبيق القانون الإلهي على صعيد القضاء ولكن أيضاً على الصعيد السياسي (ولم يكن الحال كذلك في القرون الأولى للإسلام). وليست هذه الأمة مقلّدة للقديم البالي ولا هي ضد الحداثة: إذ تُدمج ضروب التقدّم التي تتيحها (التقانات الجديدة في الإعلام والاتصال) وبخاصة الإنترنت، وتعمل على التطوّر. وهكذا تقتضي ملاحظةُ التراجع في «الروح القتالية الدينية» في الغرب، وتكوّنُ مجتمعات إسلامية مهاجرة، توحيدَ أناس مشتتين ومتباينين. وضمن هذه الجماعات الإسلامية المهاجرة إلى الغرب، نجد أقليّة معنية بحاجز الهوية والانغلاق على الذات. وضمن هذه الأقلية، تتطلع الغالبية إلى تكوين «أمة جديدة وادعة لكنها منطوية على نفسها، تنادي بتكوين نطاق صحي حول المجتمع وطرد الآخرين إلى الأطراف. والمقصود أن يعيش المرء معتقده في بيئة مغلقة وأن يحمي نفسه من تطفّل المجتمع المحيط». وهذه بالخصوص هي حالة أعضاء التبليغ و«السلفيين المتّقين» الذين يسعون إلى إعادة أسلمة المجتمع. ويشجع هذا التطلّع نوعاً من الإبداع، عبر تطوير استراتيجيات بديلة في قلب مجتمع الآخر[1].

لكن البعض سيسعون إلى تشكيل «أمة جديدة مقاتلة وقطع الصلة مع المجتمع الكافر من أجل الحفاظ على الطهارة الذاتية والدفاع عن النفس». وعلى عكس النموذج الأول الذي يعنى أكثر بالزيادة، من طريق ابتكار «التحفظ» («نعيش» إحسان)، يتعلق الأمر هنا بالقتال وتدمير

---

1 - تم التعرّض لهذا الجانب أعلاه في موضوع «السلفيين المتّقين» في مرسيليا.

الآخر. وبما أن المجتمع الحالي فريسة للفوضى، «يجري إغراء البعض للتعجيل بالعملية حتى تقوم مملكة الله: إذ يجب تدمير العالم الخاطئ، وكلما اقتربت القيامة، زادت عودة المسيح المنتظر اقتراباً [...]. وللإفلات من الانحطاط الطاقوي للكون، ينبغي قتال الموت بإعطائه»[1]. فهو منطق الإفلات: فبانعدام أي حل وسط ممكن مع الغرب، يجب التخلّي عن استعمال إطاره الفكري (الأطر التصوّرية للغرب وللحداثة: كالحدود الدولية، والعلمانية على سبيل المثال) وتدجين الموت. وبالفعل، إن ملاحظة حكم «الفوضى» تنبئ بقرب القيامة، وبالتالي يجب التعجيل بنهاية الزمان. ويجري تدجين الموت بالخصوص، بالتهوين من مكانة المادي والجسدي ومكانة الحياة («امتحان» أي وسيلة ومرحلة)، بإعادة وضعها في الإطار التصوري لـ«الحرب الكونية». أما الشر فيتمثل في مآخذ نصف واقعية ونصف خيالية بينما (الأمة الجديدة) المحاربة، باعتبارها تصوراً مسبقاً لـ(الأمة القادمة)، تتجهز بأبطالها وشهدائها.

ويعلو شأن الموت: إذ إن التطوّع للقتال في سبيل العقيدة و«الموت الممكن»[2] يضمنان الدخول إلى دائرة المصطفين («لم أكن أخاف الموت، فالتطوّع يعني الموت أيضاً. وليس المرء متأكداً من أي شيء في الحياة، لكنه في المقابل متأكد من الموت [...]. وإذا ما كان الأمر كذلك، فلنمت من أجل قضية مقدسة، وشيء نؤمن به [...]. وعلى المرء السيطرة على

---

1 – ب. اتيين، (عشاق القيامة) متبوع بـ(المقاتلون الانتحاريون) منشورات دولوب، ٢٠٠٥، ص١٩.

2 – يعني هذا أن الحياة تظهر معقولة. لكن من الممكن المجازفة بها كاحتمال أخير، إذا لم يكن هناك بديل آخر ممكن. وهي حالة الأفراد المسؤولين عن هجومات مدريد في ٢٠٠٤ بصورة خاصة، الذين يفضّلون تفجير شقتهم في ليغان، بالضاحية الجنوبية لمدريد قبيل اقتحامها من قبل الشرطة الإسبانية.

خوفه والموت، التضحية بنفسه عند اللزوم في سبيل الإسلام»، إحسان). فالموت، والاستشهاد والجهاد، تقع في المركز من هذا التكوين المغلق: إذ يتمحور المشروع أكثر حول الموت - الذي ليس إلا «لحظة» - منه حول الحياة. كما يجري استعمال الموت أداة في معارضة الغرب الذي يخاف الموت («إنهم يخافون على حياتهم، ويموتون من الخوف [...]. أما المسلمون فلا يخافون الموت، ويتجهون إليه بأذرع مفتوحة» موسى): فالحياة بالنسبة للمسلمين، كما يقول موسى ليست قيمة عليا. وقلب الوضع هذا الذي يجري بين ما يندرج ضمن التهميش والاستثناء في الوقت الراهن (الموت والاستشهاد بخاصة) وبين ما يغري بالاستمرارية، يبدو أنه مظهر لعقلانية الناشطين التي تعرّضنا لها أعلاه. وضمن هذا الإدراك للأشياء، لا يمكن لتحقيق الذات أن يتم إلا بالموت.

الخلاصة

في الوقت الذي يتنوّع المعروض الديني الإسلامي في أوروبا، تغدو السلفية دعامة لإعادة الأسلمة في تنافس مع بنىً تأسست قبلها مثل التبليغ والإخوان المسلمين. وثمّة اتجاهات ثلاثة متضادة في أوروبا تعلن بصراحة سلفيتها، على الرغم من أنها تدور حول جذع مشترك[1]. وهكذا يميز س.أمغار السلفية الثورية التي تضع الجهاد في قلب العقيدة الإسلامية؛ وسلفية الدعوة التي تحرص على تصحيح المعتقدات والممارسات الدينية؛ والسلفية السياسية التي تشدّد على الحركية السياسية كوسيلة لتلقين الجماهير الإسلامية تعاليم الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي.

وإذا ما كانت المصطلحات الإسلامية دائمة الحضور في خطابات الناشطين، إلا أن تفسير الإسلاموية المسمّاة متطرّفة لا ينبغي أن يجري عبر المنظار الديني فقط. فبحسب بعض الملاحظين مثل و.روا[٢]، يفسّر النجاح الحالي للحركة السلفية جزئياً بخيبة الأمل الناتجة من إخفاق حركات إعادة الأسلمة مثل الإخوان المسلمين. إذ يرى أن الإسلاموية قد تكون مرتبطة بالظروف الاجتماعية - الاقتصادية أو السياسية في العالم الإسلامي وفي الغرب. وإذن فإن جانبها الديني قد يكون هامشياً

---

1 - يمكن إبراز تراث مشترك لدى السلفيين. فعلى صعيد فهم الإسلام، إنها فكرة الإسلام كمنظومة كلية تنظم كل الميادين الحياتية، الدنيوية والأخروية. وعلى صعيد العلاقات مع الغرب، نلاحظ الجهد ذاته للكشف عن إسهام الحضارة الإسلامية في المجتمعات الغربية. كما يمكن ملاحظة انتشار أسطورة الانحطاط (قد يكون الإسلام في تحلّل) التي تصحبها نظرة أخروية للعالم. كما تذكر جوانب أخرى مثل كون انحطاط المجتمعات الإسلامية ناتجاً ليس فقط من الخروج عن الرسالة القرآنية الأصلية، بل أيضاً من مؤامرة.

2 - و. روا، (إخفاق الإسلاموية السياسية)، باريس، لوسوي، ٢٠٠٢.

ولا أهمية له. والإسلاموية برزت لأن السياسة لا تعمل بصورة مرضية. وهكذا تحلّ الإسلاموية محل السياسة[1]. وهي أيضاً الفكرة التي تقول بأنه إذا ما أعيد للسياسة ما يتعلّق بها، سيتم تقويض أسس الإسلاموية. لكن تفسيرات تربط الإسلاموية إما بنهاية البنى الاجتماعية وإما بعمليات التحديث الفاشلة. وعلى كل حال، يظهر الإسلام وقد أفرغ من إيجابيته، بصورة جامدة ومتصلّبة.

إن مسألة موضع الديني هذه تتقاطع مع إشكالية أخرى هي معرفة ما إذا كانت الإسلاموية «مرض الإسلام» (أ.مؤدب) أم أنها قد تعبّر عن الإسلام الحقيقي كما يدّعي الإسلامويون الذين يتشبّهون بالسلف الصالح؟ بعد دراسة لكلام الناشطين نتبيّن أن الخطاب السلفي يستعمل - وهذا ما يمنحه قدرة على الإغراء - مفردات راسخة في التقاليد الإسلامية. لكنه يحوّل مفهومات الإسلام التقليدي ليكيّفها مع أهداف ورؤية عالم الحركة. وهذه حالة مفهوم الجهاد بخاصة، الذي يجرّد من بعده الأخلاقي السياسي والوجودي لصالح جانبه الحربي. والحال أن هذه التقاليد الأخلاقية السياسية تشرح الجهاد بمعنى دنيوي تماماً، إذ تشمل مجموع الوجود البشري، وبتعريف العدو على أساس ديني، وإدراج اللاهوت كأفق أقصى للحرب، يغدو المعتَقد سبباً للحرب. وبديهي أن اللجوء إلى مرجعية دينية، ونقل النزاع الأرضي إلى ميدان المقدّس، عوضاً عن السعي إلى تفسيرات عقلانية وسياسية، يتمتع بجاذبية أكثر أهمية على صعيدين: على الصعيد النوعي باقتراح تفسير وحيد للعالم، والصعيد الكمّي بإتاحة الفرصة للانتشار الواسع بين الناس، مهما كانت الشواغل المحلية والشخصية. طبقاً لما يكتبه ب.إتيين، «جعل العالم أقل

---

1 - وهي تخفق إذن لأن السياسة تستعيد الغلبة كل مرة يصل الإسلامويون فيها إلى السلطة.

إزعاجاً»[1] يعني ربما إراحة العالم، وتكييفه على حسب ما يناسب المرء. وهكذا تلاشت بعض المراجع وبعض الحدود على يد الناشطين. فعلى الصعيد الزمني، نجدهم يتذهنون التاريخ طبقاً لشدّته وحركاته الفجائية (يسلط الضوء على القرون الثلاثة الأولى بينما يجري التعتيم على الفترة اللاحقة؛ الحياة «امتحان»: وليس الموت إلا لحظة). أما على الصعيد المكاني، فتختفي الحدود الدولية لصالح هدف (الأمة) العضوية، المتضامنة والعابرة للوطنيات. وبينما دخل الأخوان المسلمون، وقد احتلوا الحقل السياسي، في عمليات تفاوضية، توقفوا عن «تمثيل طوبائية معبئة للجماهير [...]. فعلى السلفية منذئذ أن تدرك كطريقة في تجديد أساطير الإسلاموية، وكوسيلة جديدة في احتلال حقل المشاركة السياسية[2].

على الرغم من التصريحات بأن الحياة ليست سوى «امتحان» والإعلاء من شأن الموت، فإن الناشطين ليسوا مجردين من طموحات ملموسة ودنيوية مماثلة لطموحات معاصريهم (العثور على وظيفة على سبيل المثال). هواجسهم وضروب القلق لديهم هي في أكثر الأحيان تلك التي نجدها عند «الفرد - المقدام»، و«الفرد المرتاب»، المتعب من كونه نفسه، كما يصفه آلان إهرينبيرغ[3]. فالفكرة المحورية في ثلاثية أ. إهرينبيرغ هي هشاشة الفرد التي تحدث نفسها بنفسها في عالم مشتّت. وعوضاً عن إضاعة المرجعيات، يتعلّق الأمر بالفعل بتكاثر

---

1 - ب. إتيين: (المقاتلون الانتحاريون) متبوع بـ(عشاق القيامة) منشورات دولوب، ٢٠٠٥، ص١٢.

2 - س. أمغار «السلفية في أوروبا. حركة التطرّف المتعدّد الأشكال»، السياسة الخارجية، ٢٠٠٦ / الربيع، ص٦٥-٧٨.

3 - أ. إهرينبيرغ: (عبادة الكفاءة في الأداء)، كالمان - ليفي، باريس ١٩٩١؛ (الفرد المرتاب)، كالمان ليفي، باريس ١٩٩٥؛ (تعب المرء من كونه هو نفسه)، أوديل جاكوب، باريس ١٩٩٨.

المرجعيّات، وبتوسّع في حقل الممكنات. وثمن الاستقلال وتدهور الانضباط يكمن في الاقتضاء المتزايد للمسؤولية، الذي يجعل الفرد أكثر وهناً. ففي مواجهة عدم اليقين يجب على الفرد الاعتماد على نفسه ليبني حياته، ويبتدعها ويعطيها معنى: فنهاية التسامي (تسامي الله بخاصة) يفرض على الفرد أن يصير هو تساميه الخاص. وهذا يؤكد الفرضية القائلة بأن الأمر لا يتعلّق بتفريد بقدر ما هو تفرّد. فلدى دراسة الانهيار العصبي يشير أ. إهرينبيرغ إلى أنه ليس كبت الرغبات المحرّمة هو الموجود في الأصل بل «عبء الممكن» والمواجهة بين مفهوم الإمكان اللامحدود ومفهوم «العصي على السيطرة». ولا يقول لودفيغ ويتجينستين أكثر من ذلك، خمسين سنة من قبل: «لم يعد يكفي المرء أن يلعب اللعبة جيداً؛ إذ يعود السؤال التالي دون توقف: هل يمكنني أن ألعب لعبة كهذه الآن وما هو اللعب الجيد؟». وسواء تعلّق الأمر بعدم اليقين أم بتحقيق الذات، وتكاثر المرجعيات، والمسار «كأسنان المنشار»، أو الإقدام والسيطرة على «العصي على السيطرة»، فإن الحالة التي تطرّقنا إليها تقترب بالضبط من صورة الفرد المعاصر التي رسمها أ. إهرينبيرغ.

على الرغم من بعد السلفيين الصريح عن السياسة، ورؤيتهم لغرب موحّد، فإن الأوضاع المحلية والمشاغل الفردية لا تمحي تماماً. وهكذا تقوم السلفية بثلاث وظائف أساسية إن صح التعبير: وظيفة احتجاجية (وهي فكرة التمرّد ضمن دينامية استعادة المبادرة)، ووظيفة منبريّة (تجعل السلفية من نفسها منبراً لجمهور مستاء لا تهتم به الأحزاب السياسية ولا التيارات الإسلامية الأخرى، وذلك سعياً لدور تمثيلي سياسي)، ووظيفة انتقائية (الناشطون مقتنعون بالانتماء إلى دائرة «الذين سينجون»)، سعياً إلى هوية واعتراف.

باعتبار أن الإسلام يظهر هنا وقد أفرغ من إيجابيته، وبانعدام أي مشروع ملموس وواضح، في المدى القريب والمتوسط، فالسلفية منهاج بالفعل وليست مذهباً وإيديولوجية أو مدرسة فقهية. وتُظهر الطرق العملانية المتمايزة للاتجاهات الثلاثة، الدعوي والسياسي والثوري ثلاث علاقات مختلفة مع الغيرية الغربية. فبينما تنمي السلفية الدعوية علاقات قائمة على منطق طائفي، وتتلاءم السلفية السياسية بشكل براغماتي مع المجتمع الغربي، تعبّر السلفية الثورية عن نفسها في علاقة قائمة على العنف. وإذا ما كانت الحدود بين هذه الاتجاهات الثلاثة غير كتيمة تماماً فيما بينها، إلا أن المواقف قد تصلّبت خلال العشرية الأخيرة في حركة استقلالية كما يبدو. إذ إن السلفية الدعوية، على سبيل المثال، تقدّم نفسها على أنها أفضل سور ضد السلفية الثورية، بينما تتهم هذه الأخيرة الأولى بالتواطؤ والردّة. ومع استعجال «الاستعداد لنهاية الزمان» بل و«تعجيل نهاية الزمان»، يصبح الإشراق الداخلي باعتباره قوة على الفعل استبعاداً للآخرين. وعنف المتطرّفين يكمن هنا؛ إذ سيغدو لدى البعض منهم، مبدأ نقاء واستبعاد، ولآخرين منهم مبدأ حياة والتزام.

بعد تحليل مسارات وخطابات وتخيّلات الناشطين يمكن تبيّن بعض النقاط المميزة. فالأمر الضروري جداً قد يكون إيجاد واقتراح وسائل وأصوات من أجل التمرّد، وإعطائها قوة. وإلا «فإن العنف دون غاية بل دون سبب» الذي سيصبح الأسلوب الإلزامي، أو سيعود البعض إلى سبيل الانصياع ضمن مجموعات خطرة طائفية. وبتحليل ذاتيات الناشطين نجد أن عنصري رد الفعل واستعادة المبادرة طاغيان.

أما المسألة السياسية فليست غائبة إذن، لأن الناشطين الذين خضعوا للدراسة، باختيارهم سبيل العنف، إنما ينكرون احتكار الدولة

للعنف المشروع. وهو ما ينوّه به مجيد على كل حال: «الخطورة، هي في أن يصبح العنف وسيلة مشروعة ليعبّر المرء عن رأيه». ودوافع الناشطين شديدة الارتباط بالحاجات التي توقف المجتمع عن إرضائها: حاجة للمبادرة، وللتعبئة، وللاعتقاد والتقدّم وبأن يكون المرء معترفاً به. وببعد الناشطين عن أن يكونوا «يائسين» فإنهم يسعون إلى استعادة زمام المبادرة، وإلى معرفة ما يتسبب في ضروب القلق لديهم. ويبدو أن رغباتهم تتلاعب بهم على نطاق واسع. والتمرّد ليس عقيماً؛ فتعلّم السيطرة عليه وتوجيهه بالطريقة التي بها نتعلّم التصرّف بحريتنا، يمكن أن يسمح بالسير قدماً، وبابتكار نماذج جديدة.

لدى الاتصال بالإسلاموية المسمّاة متطرّفة، يتوجّه القلق الفردي نحو سبب ما ويتحوّل إلى خوف[1] والأمر لا يتعلّق حينئذ بتمرّد بقدر ما هو عصيان شخصي. وبتفضيله محاججة مطبوعة بالانفعالية، لا يفسّر شيئاً من أسباب رفض النموذج الذي يعبّر عنه: فالعصيان يتملّك الفرد ويحوّله، وعلى المدى الأطول، يخاطر الفرد الذي يأبى الاستقلال عن تمرّده بالإغلاق على نفسه في تفسيرات ساذجة لعالم معقّد أكثر من اللازم، ترفض هذه التفسيرات تحليله بدقّة.

ثمّة موقفان راسخان - سواء لدى الرأي العام، والأوساط السياسية أم بين بعض الملاحظين -يمكن إعادة النظر فيهما. أولاً، فكرة أنه من الممكن تحديد صورة نموذجية للمرشحين إلى الموت المقدّس، سواء على صعيد المعطيات الخام (الجغرافية، الجنس، العمر، المهنة، الخ) أم بالسعي إلى اكتشاف حالة مرضية ما. ثانياً، اعتبار أن العنف ملازم للإسلام. فلم يثبت فقط أنهما خاطئتين بل هما تفشلان أيضاً في

---

1 - ارجع حول هذا الموضوع بالخصوص إلى ك. روبين، (الخوف، تاريخ فكرة سياسية)، أرمان كولان، باريس، ٢٠٠٦.

تحديد المشكلات الحقيقية. أضف إلى هذا أنهما قد تزيدان من حدّة العداء والريبة الموجّهين إلى المسلمين في الغرب، وبخاصة منذ ٢٠٠١. إذ إن مقاربة إرهاب القاعدة عبر منظار الدين قد يولّد شيطنة متبادلة و«تباغض متبادل»[1]، بل واعتبار الإرهاب إيديولوجية. وبالفعل، إذا ما كانت الإسلاموية تعبّر عن الإسلام الحقيقي، فإن المسألة عندئذ هي صراع بين الحضارات قد يكون مآله غير مؤكّد. كما أن التركيز فقط على الظواهر النازلة – كالتجنيد، وغسيل الدماغ وغرس العقائد – على حساب ديناميات الضم والإلحاق قد يفضي إلى الانحراف عن الجوهري. والواقع هو أن هذا الخوف الذي هو مصدر رؤية لعالم نهب للفوضى، بالإضافة إلى رغبات الناشطين، هي التي يجب أن تشكّل موضوع دراسة متعددة الاختصاصات. وهكذا، فالعثور على نماذج محفزة (على صعيد الأشخاص) والإيديولوجيات والأخلاق) تأخذ بنظر الاعتبار صنوف الرفض والتمرّد لدى هؤلاء الناشطين يمكن أن يسمح بتوجيه هذه التطلعات، على الأقل فيما يخص حالات الناشطين الذين يقولون بأنهم يردّون على الغطرسة الغربية. وفي النهاية وباعتبار الجانب الرد فعلي للظاهرة، لابد من العمل ضمن البيئة الاجتماعية الثقافية: إذ تتكاثر الجماعة بالفعل ضمن الفاقة ونتيجة عجز المنظمات والعلاقات الاجتماعية: عجز في القيم وعدم الكفاية العاطفية والعلائقية، والفاقة في المشروعات وفي المبادرات. أما ما لاحظناه من وجود بعد طائفي بين الناشطين، فيبدو أنه ناتج عن البحث عن هوية، يتجلّى سلباً بالنسبة للغرب. لكننا يمكن أن نشير إلى فرضية أخرى: إذا لم يجد الناشطون ربما المجموع جامعاً بما فيه الكفاية ومتجانساً؛ فهم لا ينفصلون بعضهم عن بعض ليتمايزوا بل ليعثروا على تجانس مثالي

---

1 – ف. خسروخافار، (عندما تتكلّم القاعدة)، غراسيه وفاسكل، باريس، ٢٠٠٦.

أو مفقـود. والفرضـيتان في حـالات الناشـطين الـذين درسـناهم هنـا مناسبتان: إذ يتطلّع الأفراد سواء إلى العثور على هوية أم استعادة هوية وإلى تكوين (أمـة) جد متلاحمـة، عضوية ومتضامنة، تقوم على روابط دافئة.

إن مكافحـة الإرهـاب لا يمكـن أن تكـون فعّالـة باسـتخدام الوسـائل العسكرية فقط. وكما أظهرت دراسة قامت بها مؤسسة راند RAND عنوانها «كيف ننهي الجماعات المسلحة: دروس من أجل إفشال القاعدة» فإن غالبية المجموعات الإرهابية تختفي لسبب من السببين التاليين: إمـا لأنهـا اخترقـت وأُسـقطت مـن قبـل الـشرطة المحليـة ووكـالات الاستخبارات (في ٤٠٪ من الحالات) وإما توصلت إلى تفاهم سياسي مع حكوماتها (في ٤٣٪ من الحالات)، أما فيما يتصل بـ«الإرهابيين الناشئين في الوطن» الذين ورد ذكرهم في هذه الدراسة، فقد جُرِّبت مبادرات[1] مختلفة، ويبدو أن الجانب الوقائي من الآن وصاعداً هو الحل الأفضل في المدى البعيد.

ونظراً للشكل الضبابي للقاعدة كـ«شركة قابضة دولية» (من حيث مجال نشاطها) و«كتلة» (من حيث تنوّع المهن) وفقاً لـ ف. هيزبورغ[2]، و«ريزومـة» بالنسبة لـ ج ل. ماريت، فلم تعد القاعدة موجودة كمنظمة عملياتية، بل كعلامة مميزة تعلن مجموعات مختلفة انتماءها إليها. فقد

---

1 – يمكن ذكر العمل الوقائي الجاري في المملكة المتحدة الذي يتمحور على الحوار بين خبراء في مكافحة الإرهاب والإسلامويين. فقد أحدثت «وحدة الاتصال مع المسلمين» (MCU) لتنمية الشراكة مع الجالية الإسلامية وإفشال الدعاية الإسلاموية والتجنيد الإسلاموي في لندن. والفكرة بالخصوص هي تمييز اختيار من يتصل بهم عن اختيار المخبرين.

انظـر: «مكافحـة الإرهـاب، والجاليـات: لقـاء مـع روبـرت لامبرت» (دراسـات نقديـة حـول الإرهاب) مجلد ١ العدد ٢ آب / أغسطس ٢٠٠٨، ص٢٩٣-٣٠٨.

2 – ف. هيزبورغ (بعد القاعدة، الجيل الجديد من الإرهابيين)، ستوك، باريس، ٢٠٠٩.

أحـرزت القاعـدة بعـض النجاحـات في المعركـة الـتي تـستهدف حـشد المسلمين حول قضيتها، لكن قدرتها على جذب منتسبين جدد سيعتمد على عنـصرين: على الـصعيد التنظيمـي، كفاءتها في حـل المشكلات في بنى المنظمة، والنزاعات الداخلية[1]. وللعنصر الثاني علاقة بالاتـصالات الذي يبدو أكثر أهمية من الأول، بقدر ما تظهر الظاهـرة الـصاعدة - أي الفرد الذي يبحث عن صلة مـع الجهاد العالمي، أولويـة: أي المقدرة علـى خلق وإدامة فكرة أن العنف هو استراتيجية دائمـة لبلـوغ أهـداف الـسلفية العالميـة (أمـة متـضامنة، وإقامـة نظـم إسـلامية تحـت سـلطة خليفـة). والعوامـل المولّـدة للأزمـات كالحرب في أفغانستان والمسألة الفلسطينية والممارسـات المـستخدمة في غوانتانـامو الـتي تفاقمهـا وسـائل الإعـلام، تغـذي إيديولوجيـة القاعـدة بإدامـة الفكـرة القائلـة بـأن المـسلمين مضطهدون في كل مكان، وأن قيمهم لا تُحترم ودينهم موضع إهانة.

---

1 - الجدير بالذكر، في هذا الصدد، حالـة معتنقـي الإسـلام: فهم بالنسبة للقاعدة ليسوا فقط أدوات تسمح بتجنب الإجراءات الأمنية بل وسيلة لجعل الحركة دوليـة، ومنذ ٢٠٠١، تكاد كل الخلايا تحتوي على معتنقين. إذ يُعتبر المعتنقون منذئذ أعضاء كاملي الأهلية.

جدول المحتويات

مقدمة ٧
مدخل ١٥
١- عقلنة، تفرّد وعولمة ٢٧
الفصل الأول: «إعادة تكوين» الدين ضمن الحداثة ٢٩
- العودة إلى الديني ٢٩
- نزعات محافظة راسخة في الحداثة ٣٠
الفصل الثاني: تحرر الفرد ٣٣
«تقوية» الفرد ٣٣
- التحرر من الوصاية الدينية والعائلية ٣٥
مسارات كأسنان المنشار ٣٩
في ثغرات المجتمع الغربي ٣٩
الفصل الثالث: الفرنسيون ذوو الأصل المغاربي: التموضع في أفق الغيرية بالعلاقة مع المجتمع الغربي ٤١
هوية ومواطنة وعلمانية ٤٥
وصمة المسلمين الذين يعيشون في فرنسا ٤٧
شعور منتشر بالذنب ٤٩
الفصل الرابع: «الإرهابيون الناشئون في الوطن»: من الاعتناق إلى التطرّف ٥١
النساء المرشحات للجهاد العالمي ٥١
موريل دوغوك ٥١
كولين لاروز ٥٣
جامي بولين - راميريز ٥٥
عمر فاروق عبد المطلب: «الذئب المنفرد» ٥٧
الأصولية الفرنسية: الأصولية كحاجز أمام التطرّف الديني؟ ٦١
حسين - فرانسوا ٦٢
الأصوليون في مرسيليا ٦٤

العلم ولا شفافية العالم........................ ٧٠
الجاذبية والرفض من قبل الغرب: فساد الغرب........................ ٧١
من التجمع المحلي إلى الانتساب........................ ٧٢
للجهاد العالمي........................ ٧٢
الفصل الخامس: البعد الطائفي للسلفية الجهادية........................ ٧٣
من البحث عن المعنى إلى الحاجة إلى اليقين طلب يخلق العرض: «سوق المعاني» . ٧٥
- الهوليزم........................ ٧٦
- تفسير العالم وتمثله........................ ٧٧
الانتماء إلى أرستقراطية المحظيين........................ ٨١
- معرفة متحفظة........................ ٨٢
- التمرّد........................ ٨٢
- تجمع محلي........................ ٨٥
- الانتماء إلى الصفوة وبناء تراتبية اجتماعية جديدة........................ ٨٦
- الانضمام إلى الحركة الجهادية العالمية........................ ٨٩
ملاحظات........................ ٩٢
الفصل السادس: عمليات هوياتية عابرة للوطنيات وعابرة للتاريخ........................ ٩٩
الشعور بالهوية وما يحكمه من مشاعر وإدراك للعالم........................ ١٠٠
١- الإذلال وإدراك الناشطين للعالم: عقلانية الناشطين........................ ١٠٥
الشعور بالاستياء: صناعة كبش الفداء ونظريات المؤامرة........................ ١١٢
- منطق الشرف........................ ١١٨
عمليات هوياتية عابرة للوطنيات وعابرة للتاريخ........................ ١٢١
الشعور العمودي بالهوية........................ ١٢٧
- الشعور الأفقي بالهوية........................ ١٢٨
- كون الجميع واحداً: نحو (أمة) جديدة عابرة للوطنيات، وتضامن عن بعد ١٢٩
الخلاصة........................ ١٣٢

الإسلاموية المتطرِّفة والغرب

صوفي فيوليه، في هذا العمل المخصص لـ(الإسلاموية المتطرّفة في الغرب) انكبت على (أسباب الالتحاق بالتشكيلات الإسلاموية المسمّاة متطرّفة، في المجتمعات الغربية).

ويعتمد هذا الكتاب المشوّق والموثّق جيداً على البحوث الأكثر أهمية في المسألة، وبخاصة على بعض التحقيقات الميدانية التي تعطي فكرة واضحة عن شخصيات الأفراد المعنيين، وعن دوافع تطوّرهم السلوكي. حيث يتفحص مراحل تطوّرهم المختلفة، من بداية استيائهم من المجتمعات -التي يعيشون فيها، ويشعرون أنهم منبوذون منها باعتبارهم مؤمنين، ويدينونها إذن برمتها- حتى تبنيهم لإسلام «على قياسهم»، يجدون فيه أنفسهم، ومن ثم عبور بعضهم إلى الإرهاب ضمن مجموعات غير منظمة غالباً، وبصورة فردية أحياناً، إذ يمضي بعضهم مثل مراح إلى مناطق الصراع للتدريب.

تبينّ صوفي فيوليه أن الأشخاص المعنيين ليسوا دمىً ولا هم عدميّون، بل يتّصفون بعقلانية خاصة، ويودّون إعطاء معنىً [illegible]
يصيرون مقاتلين من أجل ثأر، ومناضلين من أجل مجت[illegible]
مسؤولون إذن بصفة فردية وجماعية، والموت ضم[illegible]
بالذات ليس عملاً يائساً ولا يخيفهم، لأن المعركة مستم[illegible]
آخرون، وتفسّر المؤلفة لماذا.


ISBN 993350966-7

